فلسفة وتصوف

الفلسفة والفشل عند ابن طفيل

مقالة في نقد التواصل بين الفيلسوف والمدينة

فؤاد بن أحمد



دار الهادي


مكتبة نرجس PDF
www.narjes-library.blogspot.com

فلسفة وتصوف

سلسلة كتاب دوري يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

الفلسفة والفشل عند ابن طفيل

الطبعة الأولى

١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م

دار الهادي

ISBN
9953-484-55-4

الافكـــار والآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن مواقف واتجاهات يتبناها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد أو دار الهادي في بيروت.



دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

الفلسفة والفشل عند ابن طفيل

مقالة في نقد التواصل بين الفيلسوف والمدينة

فؤاد بن أحمد



مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد



اصدارات مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

* سلسلة كتاب فلسفة الدين والكلام الجديد

صدر منها ٢٥ كتابا مرجعيا في بيروت بالتعاون مع دار الهادي

* سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة

صدر منها أكثر من مئة كتاب في بيروت بالتعاون مع دار الهادي

* سلسلة كتاب فلسفة وتصوف

صدر منها أربعة كتب في بيروت بالتعاون مع دار الهادي

* سلسلة كتاب ثقافة التسامح

صدر منها ١٤ كتابا في بغداد

* مجلة قضايا اسلامية معاصرة

صدر منها ٣٤ عددا في بيروت ـ بغداد

مدخل

يبدو أننا سنواجه صعوبة كبيرة في تبين ما نقصده بعنوان البحث: "الفلسفة والفشل": ملاحظات أولية حول مصير الفلسفة بالمدينة، ابن طفيل نموذجا.

إننا لا نسعى بهكذا عنوان إلى فحص مفهوم الفشل كما عالجته المقاربات الفلسفية، ولا بالأولى السيكولوجية.

كما أننا لا نروم الحديث عن فشل للفلسفة من خلال تاريخها أو في تناولها لمبحث من مباحثها المفضلة. لا نقصد الحديث عما نقرأه عند إيمانويل كنط عن فشل الفلسفة في الحصول على يقين يماثل العلم، حينما تخوض، بمقولات العقل الخالص، في موضوعات ما بعد الطبيعة، موضوعات تتكافأ فيها الحجج و لا يظهر فيها الغالب من المغلوب. كما أننا لا نريد التكلم فيما بتنا نسمعه منذ أوجست كونت، الذي حاكم الفلسفة من خارجها ودعا إلى نبذ أقوالها والتخلي عنها بحكم سلبيتها، من أجل الالتصاق بالواقع الاختباري. ولا حتى الحديث عما يسمى بمجاوزة الميتافيزيقا وتفكيك ثنائياتها العتيقة، ومحاولة الذهاب بعيدا في استبدال الفلسفة والعقل بتحديد مهمة للفكر الفلسفي، مع مارتن هيدجر. ولا نسعى بهذا البحث إلى الخروج عن الأقوال الفلسفية لصالح أقوال "علمية" أو "فقهية". ولا نريد، أخيرا، خوض حرب شعواء على الفلسفة وتبيان تهافتها باسم معتقد راسخ في القلب...

نعم، إننا لا ننكر بأن هذه اللطمات التي تلقتها الفلسفة في كل جسدها عبر التاريخ، قد جعلتها تصاب، في عيون البعض، "بالإنهاك" و"المرض"، ووضعتها في "مآزق" تنذر بالخواتم والنهايات، وتعلن عن الموت والمابعد.

ولكننا لا نرغب في التورط في هكذا موضوع لاعتبارات عدة، أهمها أنه يتجاوزنا على مستوى طاقتنا واهتمامنا.

لقد حصرنا الحديث عن فشل الفيلسوف في المدينة، متخذين الفيلسوف ابن طفيل نموذجا، محاولين تقديم اقتراحات أولية تفسر ذلك الفشل. متسائلين عن ذلك المصير الذي حكم التاريخ فيه، قبل أن يفتح ملفه من جديد من طرف الأوائل، أوائلنا بالغرب للبحث في أسبابه وآثاره، وسرنا نحن خلفهم نحاول تقديم إجابات تخصنا، أي تخص أحكام الذات عن ذاتها، لا أحكام الغير عنها، دون التخلص تماما من مفعول تقويم الغير على تقويمنا.

ولا زال سؤال المصير قائما إلى يومنا هذا، وقد تعددت الإجابات، ورغم ذلك لم نحسم بعد في أمرنا، لأنه لا زالت المفارقة قائمة، وظل التساؤل عن كيف قدر لفكر حي أن يستمر حيا ليلد أحياء كثر يتجاوزون آباءهم الروحيين، في الضفة الأخرى قائما، بينما في الهنا لم يكن الأمر كذلك. فما إن أعلن عن الولادة وارتفاع آلامها حتى بادر الناس بالسير في نقل الرفاة نحو أفق آخر قبل أن يتعرفوا عن المولود الجديد، وقبل أن يفسحوا له مقاما بينهم ليحظى بنسمة الهواء مثله مثل باقي الموجودات الشرعية[1].

سنحاول أن نعرض لبعض الإجابات التي وفدت علينا من الغرب إبتداءا من القرن ١٩، على أن نقوم بعد ذلك ببلورة أسئلة واقتراحات أثارها الخطاب الفلسفي العربي المعاصر.

وهنا لابد من الوقوف عند مسألة خطيرة، وهي أن عرضنا لآراء المستشرقين ومؤرخي الفلسفة الغربيين، في الفلسفة الإسلامية، ومصيرها، لا يعني أننا غافلون عن الحمولة الإيديولوجية المبطنة في كتاباتهم،

والمتمحورة أساسا على اختصاص أهل الغرب بالفلسفة دون سواهم. وأن المسألة في نظرهم، مسألة عرق وتاريخ. فلأن بحثنا لا ينحو هذا النحو من التساؤل الذي ينتمي عموما إلى "تاريخ الفلسفة" أوقل تاريخ الحضارات، لذلك سنسعى فيه الى .أن نثير إشكالات، تهم الفيلسوف بما هو كذلك، بغض النظر عن هويته أو ملته. إن الفشل الذي نتحدث عنه يمكن أن يحدث لأي فيلسوف، سواء كان أفلاطون أو الفارابي أوابن رشد، أو حتى نيتشه أو كنط... إننا نموضع بحثنا ضمن إشكالية "خطابية" تهم مدى قدرة الفيلسوف على التواصل مع الناس ومدى قدرة هؤلاء على تمثل الحكمة...

لكن بما أننا سنتخذ واحدا من الفلاسفة فقط نموذجا لهذا الفشل (موضوع بحثنا)، وهو ابن طفيل، وكان هذا الفيلسوف يتموقع في مكان حساس من تاريخ الفلسفة الإسلامية، فإننا لا نجد حرجا في عرض بعض مما قيل عن مصير الفلسفة بأرض الإسلام، وبعض مما قيل عن النموذج الذي تناولناه في بحثنا (أي عن الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل من خلال قصته حي بن يقظان).

-١-

عن الفلسفة الإسلامية والفشل

١- غوستاف دوجا (Gustave DUGAT)

يدافع غوستاف دوجا في كتابه تاريخ الفلاسفة والمتكلمين المسلمين، عن فكرة إخفاق الفلسفة في أن تجد موطنا كافيا لقدمها فوق أرض الإسلام. ويمكن تفسير هذا الإخفاق بإرجاعه إلى أسباب عدة، تتراوح بين الأسباب المادية والدينية، والأسباب الذاتية الفلسفية.

ففي الوقت الذي نلاحظ فيه ظهور محاولات جريئة لإرساء ثوابت صناعة الفلسفة فوق أرض الإسلام، وأوشكت ثمار هذا الإرساء على الظهور، نجد المجال العام الذي يفترض أن ينمو فيه هذا التقليد غير قادر على أن يستمرئه.

ويقول عن الأسباب الأخرى: " إن إخفاق الفلسفة في الإسلام له أسبابه التي تكمن في نقص (imperfection) هذه الفلسفة ذاتها"[٢]. يعود هذا النقص في نظر دوجا إلى الوظائف التي قامت بها الميتافيزيقا في العالم الإسلامي، فقد كان دور الميتافيزيقا، في نظره، سلبيا لأنها كانت ماهرة في الهدم، وحاذقة في استنباط الفروع من أصل معين، وفي إبراز تناقضات خصومها وإظهار نفسها وكأنها متفوقة، في ما يتعلق بالطابع النقدي الخالص، على المدارس الكلامية، وإن كانت تعادلها على مستوى وضع المقدمات[٣].

وإذ كان على الفلسفة القيام بصياغة تصور عام يسلم به الجميع، تصور يكون مصدر الأخلاق ومعايير السلوك، وعلى الجميع القبول به، فإن شيئا

من هذا لم يحصل. فقد "عجزت الميتافيزيقا عن تقديم هذا التصور العام للعرب. إذ ليس وجود مذاهب ولا نزعات هو ما يدل على سريان فعل التفلسف في هذه البلاد، ولا حتى اختراق هذه الاتجاهات للآفاق، وإنما ما يهم في نظر دوجا، هو" إقامة تصور تقدر كل العقول أن تتنباه. وللأسف لم تقدم هذه الميتافيزيقا الإجماع العام لعقول الخاصة كقاعدة لاقتناع عقول العامة، حيث لم تشكل هذه الأخيرة في نظر الأولى، سوى مشهد الفوضى الذي يفتك بها وبمدارسها"[٤].

ولعل هذا النقص في حد ذاته كان بسبب تحرز الفلاسفة من محاولة تعميم فكرهم.

"لقد كان الفلاسفة يخشون على حياتهم ذاتها، لذلك كانوا يعبرون عن أفكارهم بطريقة ملتوية وملغزة، متحاشين الكلام المباشر عن أشياء يصعب على الجمهور إدراكها.

فالاضطهاد الذي كان يتعرض له الفلاسفة من حين لآخر اضطرهم إلى أن ينهجوا في كتاباتهم كل أنواع التنكر "[٥]

٢- روجيه أرنالديز (Roger ARNALDEZ)

بدوره، يحاول أرنالديز في مقالة له بعنوان" كيف تكلس الفكر الفلسفي في الإسلام؟" ، " البحث عما إذا كانت هنالك أسباب فلسفية خالصة لتدهور الفلسفة في الإسلام"[٦]. يذهب في دعواه إلى أن الفلسفة، بحصر المعنى، " لم يكن لها إلا وجود عارض في الإسلام"[٧]. وقد خرج عنها الفلاسفة منذ وقت مبكر، ولأسباب متعددة، نحو تعاطي العلوم والتصوف. وعلى كل حال، فقد ظلت الفلسفة الإسلامية مهددة في وجودها.

حاول أرنالديز أن يعمق سؤاله الأولي ذاك، فحصره في حيز الفعالية

الفلسفية للمفكرين والفلاسفة المسلمين وفي تصورهم للفلسفة، وذلك من أجل اقتناص مبدأ العقم ومكمن الضعف اللذان كلسا جهودهم القيمة.

يكمن السبب الفلسفي، في نظره، في نوع من العمى الفكري الذي أصيب به الفلاسفة المسلمون تجاه المسائل الفلسفية الحقيقية[8]. وفي الوقت الذي ينتبه فيه مفكرون آخرون إلى أن الشرح كان أحد أسباب قصور الفلاسفة العرب في مجال الإبداع الفلسفي، يؤكد الباحث بأن "تكلس الفلسفة لم يكن بسبب سكولائية محصور أفقها بالشرح، لأن الشرح يمكن أن يكون منبع فكر حي، وإنما بالأحرى بسبب الإفراط في الاهتمام بالنسق وافتقاد الرؤية أو إهمال المسائل الأساسية"[9].

لم يكن الفلاسفة المسلمون يتساءلون عن ماذا أراد أفلاطون وأرسطو أن يقولانه، وعن الذي قادهما إلى البحث والتعريف بفكرهما، الحي بتساؤلاته وشكوكه وغاياته، بل كانوا يتساءلون عن ماذا نص أفلاطون أو أرسطو أن يقول. وإنه عندما يتناولون هذا النص بالشرح لأول مرة، فإن شروحهم تبدو مبتذلة، وعندما يصادفون به غموضا، يتصنعون ويتفننون في تبديده وإزالته- وبذلك يقومون بتأليفات أصيلة!![10].

أما على مستوى الإشكالات والمسائل الفلسفية المؤرقة، فإن فلاسفة الإسلام لم يحملوا معهم أي جديد بصدد تجاوز هذه المآزق والإشكالات التي أسست "الفكر الكلاسيكي". فهم، في نظر أرنالديز، لم يتمموا لا أفلاطون ولا أرسطو، لأنهم لم ينتبهوا إلى" المقاصد الفلسفية" لهذين المعلمين الكبيرين، ولم يعملوا إلا على" تمطيط" فكر نهاية العالم القديم بمرقعات مزيفة ومصطنعة[11].

رغم قساوة هذه الأحكام العامة الصادرة في حق الذات العربية الإسلامية المتفلسفة، فإن صاحبها يعلن أنه لا يريد أن ينفي" وجود

شخصيات فلسفية قوية في الإسلام". "فإذا ما فرضنا أن حضور واحد أو اثنين من هؤلاء الرجال العظام يكفي للتعريف بعظمة حقبة ما، فإن قرن ابن رشد بالنسبة للفكر الإسلامي هو قرن النشاط الفلسفي الباهر"[١٢]. إلا أن هذا التراجع الذي يترك ورائه فتحة للأمل و الاستثناء، سرعان ما يتلاشى عندما يعاود الباحث الكر، فيقول بأن الذي يسترعي الانتباه هو أن هؤلاء الرجال يظلون حالات استثنائية، بل ويذهب إلى القول" بأنهم قد أخروا التدهور ولم يسجلوا أي تقدم إيجابي"[١٣].

ربما كانت أحكام الباحث أرنالديز تروم الهدم، وتنفي كل أصالة فكرية إبداعية عن الفلسفة العربية الإسلامية.

وعلاوة عن كونه لم ينتبه إلى أن من الفلاسفة المسلمين من ألف في إشكالات جديدة غير الإشكالات المتوارثة عن اليونان، وحاول فتح الباب على تساؤلات أخرى، وإخراج ما هو موجود بالقوة، في نصوص القدماء، إلى الفعل... لم يدرك أن مثل هذه الأحكام تحتاج إلى مسح شامل لخريطة الفلسفة الإسلامية وليس الاقتصار على نموذج واحد لتعميم الحكم على الكل.

٣- الآن دو ليبرا (Alain DE LIBERA)

في مقابل الأحكام القطعية للباحث أرنالديز، وقفنا على دراسة حديثة العهد للبحاثة الفرنسي ألان دو ليبرا، الذي حاول التخفيف من حدة الأحكام التي مست الفلسفة الإسلامية. حيث نجده يقول بأن" السؤال الحقيقي الذي يطرحه أفول الفلسفة في العالم الإسلامي يجب أن يقودنا إلى التساؤل عن سر التوقف المكتوم لكل تأثير للفلسفة في الإسلام الغربي أو المتوسطي"[١٤].

فلقد خرجت العوالم الإسلامية "جزئيا"، في نظر الباحث، من تاريخ

الفلسفة وخرجت الفلسفة من تاريخ العوالم الإسلامية بالتحديد، عندما توقف المسلمون عن أن يجعلوا العلوم الدخيلة" تتكلم اللسان العربي" حسب العبارة الجميلة للكندي، وباختصار عندما توقفوا عن فعل الترجمة. هذه الترجمة التي هي سر كل" النهضات"، في نظر الباحث[١٥]. وبموازاة توقف نقل العلوم، توقف نقل مراكز الدراسة، إذ لم يبق للعوالم الإسلامية أي اتصال مع معاصريهم، فقد قطعوا مع القدماء، قدمائهم، وبذلك خرجوا من تاريخهم الخاص.

يبدو أن دوليبرا ينيط بالترجمة الدور الفعال في نشأة الفلسفات،بل وحتى النهضات والحضارات. وهوبهذا الطرح ينوع الإجابات، إلا أنه يخرجنا من سياق البحث عن الأسباب الفلسفية الذاتية لفشل الفلسفة الإسلامية. فدوليبرا يعتقد أنه لما كانت الحضارة العربية تترجم كانت تضخ دماء الحياة في كيانها، ولما توقف هذا الضخ توقفت الحياة.

٤- أما عن الباحثين العرب المحدثين الذين تناولوا مصير الفلسفة الإسلامية، فعلاوة عن كوننا سنشير إليها في ثنايا بحثنا، سنكتفي الآن على سبيل الإشارة فقط إلى بعضها. عزى أغلب الدارسين التدهور الذي عرفته الفلسفة في الإسلام إلى شروط خارجة عنها، شروط" سياسية" أو"اقتصادية" أو "اجتماعية"[١٦]، وكأن التدهور السياسي مثلا، كان سببا في التدهور الفلسفي...

قلة فقط من هؤلاء الباحثين، حاولت تقديم دراسات دقيقة في هذا المجال، وهي لا تعدو أن تكون دراسات خاصة تهم فلاسفة بعينهم، وذلك موازاة مع اهتماماتهم وانشغالاتهم في مجال التأريخ للفكر الفلسفي الإسلامي. من بين العوامل التي ساهمت في أفول الفكر- في نظر هؤلاء- في الإسلام هو أن هذا الفكر لم يجد بيئة ثقافية أو"مجتمعا علميا" ينشأ فيه

دون أن يكون حالة استثناء.

لقد وجد أرضا خلاء. فهذا الباحث عبد الله العروي مثلا، يذهب إلى قول بأنه كانت هنالك دائما حالة انفصال بين الفكر ومحيطه، فمحيط "ابن خلدون" مثلا، كان عاجزا عن الذهاب بفكر الرجل إلى أقصى مداه[١٧]. في حين ينبه الباحث علي أومليل على أن الفلسفة لم يكن لها حضور بأرض الإسلام إلا وهي متخفية بعلوم أخرى تحظى بالشرعية، من قبيل علم الطب. الأمر الذي أثر على طريقة الكتابة ونوعيتها[١٨]. أما الباحث محمد المصباحي فإنه ينتهي، من جهة مغايرة، إلى الخلاصة التي خلص إليها العروي تقريبا، حيث نراه يؤكد على أن من بين الأسباب في موت الفكر الفلسفي عندنا واستمراره حيا في الغرب، "غياب المجتمع العلمي القابل والقادر على القراءة والشرح والانتقاد عندنا، وحضوره هناك". فعندما تخلينا عن واجب المعرفة فقدنا على إثره ملكة الحفظ، ملكة الإحداث المستمر، الشرط الضروري لملكة الخلق[١٩].

إشارة المصباحي إلى هذا السبب" الخارجي" لا يعني غياب أسباب أخرى تخص تصورات الفلاسفة ذاتهم، فنحن نراه يشير إلى أن اهتمام الفيلسوف الإسلامي المفرط بالعقل النظري[٢٠]، على حساب العقل العلمي كان علامة على غياب الفيلسوف من فضاء العقل الثاني، إذ أن هذه الاستراتيجية الانتقائية كانت من بين عوامل خمول ذكر الفيلسوف في الإسلام. فصمت الفيلسوف تجاه الجمهور وتركه مطمئنا لإيمانه البسيط مثلا جعل هذا الجمهور تحت رحمة التأثير الهائل لآراء" أخرى" دخلت به شيئا فشيئا في عالم التخاذل والتواكل وخراب العمران[٢١].

تلكم، كانت لمحة مختصرة عن بعض التفسيرات التي قدمت، هناك وهنا، بخصوص مصير الفلسفة الإسلامية. ويبدو أنه لحد الآن لازلنا

نخوض في إشكالات عامة تستدعي منا المزيد من البحث والتمحيص. لذلك يحسن بنا أن نخصص كلامنا ونحاول حصره لأقصى الحدود بالاقتصار على عينة واحدة، وقد ارتأينا أن نأخذ الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل من خلال قصته الرمزية *حي بن يقظان* نموذجا لبحثنا.

- ٢ -

عن القصة والفشل

١- يقدم ألان دوليبرا في دراسته الآنفة الذكر، قراءة جديدة نسبيا مقارنة مع الدراسات التي تناولت هذه القصة. ويذهب إلى تأكيد الاتصال بين ابن طفيل ومعلمه المفترض ابن باجة ليقول بأنه، مع قصة *حي بن يقظان* سيأخذ تدبير المتوحد[٢٢] دلالة سياسية أكثر قوة وعرضة للاتهام، إذ سيذهب فيها ابن طفيل في" اتجاه إعادة تحديد متشائمة لمكانة الفلسفة وإعادة صياغة صريحة لعلاقة المفكرين (الخاصة) والعامة (المؤمنون)"[٢٣].

ذلك أن بطلي القصة، حي بن يقظان وآسال، سيكونان بمثابة المكيال الذي يكيل به قابلية الفلسفة لأن تكون اجتماعية، إذ نجدهما يرصدان لنا توحدا وعزلة، لهما وللحكمة. "فالفلسفة لا يمكن أن تصلح للمجتمع بأسره، وليس لها حتى النية في التواصل معه. يجب ترك الجمهور لطقوسهم، تركهم يستمرون" في التسليم بالحقائق الغامضة"و" ترك محدثات الأمور". إن الفيلسوف لا يتوجه إليهم". لذلك فأي تساؤل عن الاعتراف الاجتماعي بالفلسفة سيحسم بالسلب. والمجتمع لا يعترف بالفلسفة، لأن الفلسفة لا تقدم معرفة للمجتمع"[٢٤]. وقرار الفيلسوف الابتعاد عن المدينة هو اقتناع استقر في قرارة نفسه بأن" الفلسفة والدين لا يمكن أن يتساكنا في مجتمع واحد"[٢٥]. هذه الفلسفة التي نرى أنها تضيء الدين وتمنحه كل معناه، تعترف بأنها غير قادرة على تنوير الجمهور.

مع ابن طفيل سيكتمل الدفاع الباجي عن التوحد الفلسفي، سيكتمل بأخويات اجتماعية. ففي مقابل السياسي والديني تنطوي الفلسفة على ذاتها، إلا أن" الدفاع عن الأخويات- يقول دو ليبرا- هو مرافعة من أجل

التسامح. فبالاعتراض عن حق الصمت يثبت الفيلسوف بنفسه الشرط الكافي لنجاته"[٢٦]، من هنا نفهم معنى التساؤل عن المنزلة الاجتماعية للفلسفة حيث يمكن القول، بنحو ما، بأن" صمت الفيلسوف هو ثمن الحرية"[٢٧].

٢- ونجد الباحث الفرنسي جورج لابيكا في تقديمه للطبعة الثانية من الترجمة الفرنسية، التي كان قام بها ليون جوتييه *لقصة حي بن يقظان*، يتحدث عن الفلسفة الإسلامية وقد فشلت في أن تجد آذانا صاغية. إن كان قد أعلن مع ابن طفيل عن تطابق الفلسفة والوحي على مستوى الحق، فإنه قد أعلن بالمقابل عن الإفلاس التام للعقل الهليني بأرض الإسلام[٢٨]. كما أننا نجده يشير إشارة هامشية إلى هنري كوربان الذي سعى إلى تبيان أنه من الضروري الحديث في الإسلام، عن مصير الفلسفة الإسلامية المحكوم بالفشل، انطلاقا من انعدام التواصل القائم، في نظره، بين العقيدة الإسلامية والفلسفة[٢٩].

٣- أما عندنا بالمغرب، فإننا قد عثرنا على رأي لمحمد عابد الجابري ينطلق فيه من الجزء إلى الكل، ليسحب رأيه في القصة على كل مصير الفلسفة المشرقية. يقول:" لقد فشل حي بن يقظان في إقناع سلامان وجمهوره بأن معتقداتهم الدينية هي مجرد مثالات ورموز للحقيقة التي كشفها بالعقل، فشل في ذلك وعاد إلى جزيرته. الشيء الذي يعني فشل المدرسة الفلسفية في المشرق التي بلغت أوجها مع ابن سينا في محاولتها الرامية إلى دمج الدين في الفلسفة"[٣٠]. هذا وقد خفف فيما بعد من وطء هذا الحكم دون أن يقوم بمراجعته.

يبدو من خلال ما سبق أننا لا زلنا نسترسل في كلام عام يخفي أكثر مما يظهر، وطالما أننا قد خصصنا كلامنا قبل قليل للحديث عن "قصة حي

بن يقظان"، متخذين من هذه القصة موضوعا لبحثنا، محاولين التنقيب فيها عن بعض الأدلة التي يمكن أن تقودنا إلى صياغة اقتراحات تهم مقصدنا من البحث. فإننا نعلن منذ البداية أن قصة ابن طفيل مناسبة مهمة للنظر في فشل أو نجاح الفلسفة في المدينة. ولهذا أيضا، نؤكد أن الملاحظات التي سندلي بها طوال هذا البحث لن تهم مصير الفلسفة من خلال كل النماذج والفلسفات في الإسلام، وإنما ستهم أحد الأوجه المتعددة لهذا المصير، من منظور الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل.

-٢-

ملخص القصة

لكي نضع قارئ هذا البحث في سياق كلامنا، يحسن بنا أن نقوم بتلخيص مقتضب لرسالة *حي بن يقظان*، قبل أن نطرح الأسئلة التي نرغب في تقديم إجابات ممكنة عنها.

يقدم لنا ابن طفيل رسالته *حي بن يقظان* على أنها رد على جواب لأحد الطالبين لأسرار الحكمة المشرقية. ويتعرض في بداية كلامه إلى أن هذه الحكمة لا يمكن الحديث عنها ولا كتابتها، لأنها بذلك ستستحيل إلى خطاب نظري.

ومن خلال مقارنته بين مقام النظر ومقام الولاية يتعرض بالنقد لابن باجة وللتنبيه على فضل أبي حامد الغزالي وابن سينا في مجال "الحكمة الإشراقية". يحصر حديثه إذن في المجال النظري من الحكمة لأجل تدوينها. ويصرح بصدد ذلك، بأن الحكمة المشرقية في صيغتها النظرية نادرة بالأندلس لأسباب عدة. وبعد ذلك يتحدث عن قصور الفلسفات الوافدة من خارج بلاد الأندلس.

وبعد إشارته لكل الإرث المعرفي الذي - سبقه وعايشه - يشكل مكونا أساسيا في تجربته المعرفية، لكنه يظل مكونا أوليا فقط بالقياس إلى التجربة الميتافيزيقية التي خاضها؛ لذلك سيجمع خلاصة السيرة في قصة سماها حي بن يقظان كذكرى لكل من كان له قلب، وكتشويق وحث على دخول الطريق.

يطرح ابن طفيل إمكانين لولادة حي بن يقظان، ولادة عادية مألوفة باجتماع، أما الإمكان الثاني فهو ولادة ذاتية بالنشوء الطبيعي. تتحدث

الإمكانية الأولى عن زواج تم في الخفاء بين أخت ملك غيور مع أحد أهل المدينة، ومخافة انكشاف أمرها قامت بإلقاء حي الرضيع، بعد أن وضعته في تابوت خشبي في اليم الذي قذفه بالجزيرة المهجورة حيث اكتشفته الضبية واعتنت به. أما الإمكان الثاني فيتحدث عن ولادة طبيعية عبر تخمر طينة من خلال درجات من التعادل والتكافؤ استطاعت أن تقبل بذلك الروح، الذي هو من أمر الله.

بعد ذلك يقوم ابن طفيل بتقسيم مراحل حياة حي بن يقظان إلى سبعة أطوار، إضافة إلى تمام خبره بعد لقائه بآسال.

السنوات السبع الأولى كانت مرحلة طبيعية حيوانية انتقل بعدها إلى المرحلة الثانية على إثر وفاة أمه المرضعة ـ الظبية هذه الوفاة كان لها عميق الأثر على حياة حي لدرجة يمكن القول معها أن سيرة حي المعرفية كلها مردها إلى هذا المصاب. في المرحلة الثالثة يقوم باستخلاص وجود الروح الحيواني في الجسم، جسم الظبية وباقي الحيوانات بما في ذلك جسمه. أما المرحلة الرابعة فهي مرحلة تأمل عالم الكون والفساد. وتتحكم في هذه المرحلة مجموعة من المفاهيم الطبيعية كالجسم والمادة والصورة...ينتقل حي بن يقظان مع المرحلة الخامسة إلى السماء والعالم لتأمل الأفلاك ليقف عند قدم العالم أو حدوثه، ويتجاوز هذا الإشكال للنظر فيما بعده وعما يصدر عنه.

تنتهي هذه المراحل عند أبواب السنة الخامسة والثلاثين ليدخل المرحلة السادسة من عمره، والتي شهدت أحداثا أساسية، كوقوفه على انفصال النفس عن الجسد في الحال والمصير، وعن سر السعادة، ليتساءل عن هذا المطلب بإلحاح وهو ما سيحصله في المرحلة السابعة مع دوام المشاهدة، مشاهدة الموجود الواجب الوجود، وما يتطلب تحصيل هذه

الغاية من إجراءات حاسمة على مستوى تدبير الذات. تنتهي المرحلة السابعة بمشاهدة الذات الإلهية والذوات المفارقة ثم مشاهدة الكون والفساد وسيستمر في مقاماته الكريمة بالإطلاع على أسرار الله في خلقه.

هنا تنتهي مرحلة بلوغ الحقيقة وتبدأ مرحلة تبليغها.

بعد تجاوزه لسن الخمسين سينقل ابن طفيل مجرى الأحداث إلى جزيرة أخرى لا يعلمها حي، جزيرة آهلة بالناس، جزيرة بها ملة صحيحة وأناس مختلفو التوجهات. فيهم الجمهور الغارق في الشأن اليومي، وفيهم الأتقياء المؤمنون بالظاهر، والمؤمنون بالباطن ومن هؤلاء آسال ومن أولئك سلامان ملك الجزيرة. سيختلف هذان الأخيران حول كيفية التعامل مع النصوص المتعارضة للشريعة، وكان اختلافهما سبب افتراقهما بعد أن تقرر موقف سلامان كمذهب لأهل الجزيرة كلهم.

كان لقاء آسال بحي بن يقظان عن طريق الصدفة بعد سوء تفاهم أصلي يطبع كل علاقة إنسانية، سيحاولا فيما بعد تكسيره بخلق تفاهم ممكن عبر تعلم اللغة والتناظر بخصوص المعرفة والشريعة. أسفر هذا التناظر عن إيمان حي بالشريعة، وتقديم انتقادات أولية لها باعتبار أنها قد فتحت أبوابا أمام التهالك على الشأن الدنيوي، الأمر الذي سيؤثر على مسلكيات الناس تجاه الخالق. وفي مقابل ذلك تطابق المعقول والمنقول لدى آسال وأدرك أن حيا بن يقظان من أهل المعرفة بالله فوضع نفسه تحت إمرته وخدمته.

وبعد إخباره بأحوال المدينة قررا معا العودة إلى الجزيرة الآهلة بالناس لأجل إسعافهم والأخذ بيدهم وإرشادهم إلى الحق كما رآه حي بن يقظان عبر تجربته. إلا أنه فشل في إقناع الناس باتجاهه في المعرفة الأمر الذي جعله يتنازل ويتراجع عما قاله بعد أن أوصى الناس بملازمة ظاهر الشريعة

طالما أن نجاتهم في ذلك فقط، وبمحاذرة عامة الجمهور. وفي الأخير يسرع البطلان حي وآسال في العودة إلى الجزيرة المهجورة حاملين معهم حكمة حي، ليدفنوها معهما بعد وفاتهما.

وفي خاتمة الرسالة يتحدث ابن طفيل عن كونها حملت كلاما لا يوجد في كتاب آخر إنها ربما من العلم المضنون به على غير اهله ، والذي جعله يقوم بهذا الإفشاء هو انتشار آراء فاسدة نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت بها، حتى عم ضررها بين الضعفاء الذين تركوا تقليد الأنبياء، واتبعوا الجهلاء ظنا منهم أن علم هؤلاء هو العلم المضنون به على غير أهله. وبهذا الصدد يقدم اعتذاراته لأهل الولاية.

مسالك البحث وأسئلته

سنركز في بحثنا على العوامل التي ساهمت في فشل الفيلسوف في لقائه مع أهل المدينة. وسنتعرض بالكشف والتمحيص لمناطق الخلل في تصور طرفي العلاقة اللتين حكمتا على الحكمة بالفشل، لهذا سننحو بقراءتنا نحوا سلبيا، ستكون قراءة تتصيد المزالق والفلتات هنا وهناك دون الوصول إلى حد التعسف وتقويل النص ما لم يقل.

وقد ارتأينا أن نطرح أربعة أسئلة أساسية- لها فروعها- يمكن، من خلال الإجابة عنها، أن نجمع تصورا يفيد الجواب عن السؤال: لماذا فشل الفيلسوف في لقائه بأهل المدينة؟ ومن خلاله ستتم الإجابة عن لماذا منيت الفلسفة بالفشل؟ وستكون الأسئلة الأربع على الشكل التالي:

إلى أي حد تحكم مطلب "الفطرة الفائقة" في المسار المعرفي والوجودي للإنسان، وبالتالي في التواصل معه بشأن الحقيقة والسعادة؟

ما هو مقام الجسد عند ابن طفيل، وأي مفعول له على مطلب "تحصيل الذات"، والتواصل مع الجمهور؟

ماهي تجليات حضور فكرة التوحد والاغتراب في قصة حي بن يقظان؟

هل هناك إمكانيات لانفتاح الفلسفة على المدينة؟ كيف السبيل إلى ذلك؟ وماهومدى هذا الانفتاح؟

ويمكن القول بأن السؤال المحرك الذي سنحاول الإجابة عنه من خلال الفصول اللاحقة هو: كيف يمكن للحكيم المتوحد الذي حصل مقام الحقيقة، أن يخرج من عالمه الأصلي لينفتح على المدينة وأهلها

بمختلف فئاتهم ومصائرهم، كفضاء تطغى فيه ثقافة الجسد ومطالبها، وتغيب فيه الذات والفطرة الفائقة؟

من خلال تلك الأسئلة الأولية، وهذا السؤال المحوري، سيتضح للقارئ أن البحث في الفلسفة والفشل قد انقلب بحثا حول فشل للفيلسوف في لقائه مع المدينة وأهلها، باعتبار أن هذا اللقاء قد تحكم ـ في نظرنا ـ في مصير الفلسفة القاضي بالخيبة والإخفاق. إن محاولتنا المتواضعة هذه، لن تكون بحثا عن الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية... التي ساهمت في فشل الفيلسوف، بل إننا نريد لها أن تكون محاولة في نقد التواصل بين الحكيم والمدينة. انطلاقا من نص ابن طفيل أساسا، للبحث فيه عن الإجابات الممكنة، هذه الإجابات ستكون في الأخير جماع أفكار ستسمح لنا بإنجاز تقويم أولي لتصورات الحكيم لحكمته ولذاته ولغيره في القرون الوسطى، بغض النظر عن أي ملة أو هوية أو خصوصية حضارية. لابد من الإشارة منذ البداية إلى أننا ستعامل مع قصة حي بن يقظان كنص فلسفي ضاج بالمعاني وفياض بالدلالات. وهذا لا يعني الإغفال عن كونه يتاخم أفقا يتجاوز في نظر ابن طفيل نفسه أفق النظر العقلي، إنه أفق التصوف بمعنى من المعاني، لكنه ليس بالتصوف الذي يستدعي وجود الطريقة والتعليم والفرقة والشيخ، رغم أن به مقامات وأحوال. إنه تصوف فردي فلسفي إن جاز التعبير، ذلك أن "الدارس للنص الفلسفي وإن كان يلاحظ أن ابن طفيل انفتح على التصوف انفتاحا كبيرا، فإن نصه ظل نصا فلسفيا في العمق، يعتبر أن التجارب الفلسفية لا يمكن أن تثبت من غير طريق الفلاسفة من أهل النظر، ويعتبر أن النظر والتأمل وأدواته لا يمكن أن يتجاوزه إلا الشاذ النادر، وأن الطريق النظري طريق أساسي في المعرفة الفلسفية"[٣١]. وما يعضد اتجاهنا في تناول الوجه الفلسفي للقصة هو أنها هي

ذاتها كانت بمثابة صياغة نظرية "فلسفية" للحكمة المشرقية التي يستحيل وصفها في كتاب أو حصرها في كلام، نقول هذا انطلاقا من تصريحات ابن طفيل نفسه في مقدمة رسالته، كما نقوله اعترافا كذلك بانفتاح نص ابن طفيل على أفق صوفي يتوج به مسيرته، أفق صوفي لكنه ليس كتصوف البسطامي الذي ينقل عنه ابن طفيل قوله "سبحاني ما أعظم شأني" ولا كتصوف الحلاج عند قوله "ليس في الثوب إلا الله". إن التصوف الذي يمكن تلمسه في القصة يختلف عن تصوف وحدة الوجود. يقول ابن طفيل: "إنه [حي] لما فني عن ذاته، وعن جميع الموجودات وعن جميع الذوات ولم ير في الوجود إلا الواحد [...] ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حاله تلك الشبيهة بالسكر، خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق، وأن الشيء الذي كان يظن أولا أنه ذاته المغايرة لذات الحق، ليس شيئا في الحقيقة، بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق [...] وتقوى عنده هذا الظن بما قد بان له من أن ذات الحق عز وجل لا تتكثر بوجه من الوجوه وأن علمه بذاته هو ذاته بعينها، فلزم عنده من هذا أن من حصل عنده العلم فحصلت عنده الذات، وهذه الذات لا تحصل إلا عند ذاتها، ونفس حصولها هو الذات بعينها [..] وكادت هذه الشبهة ترسخ في نفسه لولا أن تداركه الله برحمته وتلافاه بهدايته". ورغم ذلك فإننا لن نغفل في هذا الفصل كما في باقي الفصول القادمة عن اللمحات الصوفية التي رافقت مقدمة الرسالة والقصة وخاتمتها، مع التأكيد أن موضوع السعادة لم يتطرق إليه ابن طفيل كغاية وحيدة للقصة وإنما نحن سألنا قصته عنها بعد ملاحظتنا أنها تحضر فيها بجهة من الجهات ورأينا فيها أحد الأسباب الممكنة التي تحكمت في نظرنا ـ وكما سيتبين لاحقا ـ في مصير الفلسفة بين الجمهور.

"وكان [. . .] ظنه، أن الناس كلهم ذوو فطرة فائقة وأذهان ثاقبة، ونفوس عازمة، ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص، وسوء الرأي وضعف العزم، وإنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلا"

ابن طفيل

مقدمة

هل هناك علاقة ممكنة بين مفهوم الفطرة الفائقة وفشل الفيلسوف في تواصله مع الناس؟

يبدو أن المعنى الذي تأخذه الفطرة عند ابن طفيل من خلال قصة *حي بن يقظان* ومقدمتها، هو الاستعداد الذي يولد به المرء، والذي قد يعدل منه المجال الثقافي الذي ينمو فيه، وهو معنى قريب من الذي نجده في السياق الديني، وهو أن الإنسان يولد صفحة بيضاء (على الفطرة) وكل ما ينطبع عليها وافد من خارج[٣٢].

إن الفطرة هي ذلك الاستعداد الذهني الطبيعي الذي في الإنسان، والذي يتحكم بأشكال متفاوتة في مسلكياته أثناء اختياره لموقف من المواقف التي تقتضي إعمال الفكر والعمل. ذلك الموقف الذي يحدد بشكل أو بآخر مقام الإنسان في وجوده ومعاده. فما علاقة الفطرة بسبل سعادة الإنسان؟

يبدو أن اسم السعادة لا يقال بتواطؤ، وإنما تتعدد دلالته في قصة حي بن يقظان ومقدمتها، حيث يمكن أن نميز بين ثلاثة أجناس من السعادة: السعادة العملية، السعادة النظرية والسعادة الميتافيزيقية. ف " ما يميز السعادة العملية هي أنها سعادة عامة ومشتركة بين الناس، الخواص والجمهور، لأنها شرط في وجودهم وحياتهم، أو بعبارة أخرى إن السعادة

العملية هي شرط ضروري لحصول السعادتين العقلية والميتافيزيقية [...]. السعادة الثانية، السعادة العلمية أو النظرية هي سعادة الخواص يتولاها العقل النظري، وهذه السعادة [...] تقطع مع الغاية العملية. فالناظر يسعى إلى إدراك طبيعة الكون وجوهره، والحصول على المعرفة في ذاته بغض النظر عن انعكاساتها العملية، أما السعادة الميتافيزيقية [سعادة أهل الاتصال] فتذهب أبعد من سابقتها في مضمار التحرر من الغاية العملية إذ يقتضي حصولها التحرر من وجهة النظر المعرفية بعد أن تكون شرطا لها، لأن السعادة الميتافيزيقية هي تجربة للاتصال لا بحثا عن المعرفة"[٣٣].

السعادة الأولى هي سعادة الجميع، وهي بالأولى سعادة الجمهور. يدخل ضمنها كل إنسان سواء كان حيا أو آسالا أو جمهور االجزيرة... السعادة الثانية هي السعادة التي أدركها ابن باجة ولم يتجاوزها إلى السعادة الثالثة، وهي تبقى سعادة لأهل النظر بالنسبة إلى سعادة أهل الولاية التي نبه عليها ابن سينا، حسب ابن طفيل. وقد وصلها الغزالي وابن طفيل كما يبدو جليا من خلال مقدمة الرسالة. أما في متن القصة فيظهر أن البطل حيا قد ترقى في السعادات الثلاث بالتدريج موازاة مع حياته المعرفية، أي انطلاقا من المرحلة الحسية فالعقلية، ولما بلغ الكمال في معراج تجربته سعد السعادة القصوى.

يطالعنا مفهوم السعادة منذ بداية رسالة حي بن يقظان، أي ابتداء من اللحظة التي يعرض فيها ابن طفيل "لتاريخ الفلسفة"، متمثلا في الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة. فابن طفيل يأخذ مثلا على الفارابي قوله في كتاب الأخلاق بأن السعادة "إنما تكون في هذه الحياة وفي هذه الدار، وأن كل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز"[٣٤].

والواقع أن الفارابي قد تناول مفهوم السعادة في غير كتابه

الأخلاق"[٣٥]، فهو في كتابه تحصيل السعادة... يرى أن لدى الجماعات البشرية إمكانات لتحقيق سعادتها في" الحياة الأولى"، وعن طريق السعادة الدنيوية قد تنال" السعادة القصوى" في" الحياة الآخرة". وأن هذه الإمكانات تتاح لها بواسطة أربعة أنواع من الفضائل، هي" الفضائل النظرية والفكرية والخلقية والعملية"[٣٦]. إلا أنه في كتابه التنبيه على سبيل السعادة، يقول إن الفضائل التي هي طريق السعادة لا يكفي في تحقيقها كونها قائمة في طبيعة الفرد، بل يحتاج ذلك أيضا إلى الإرادة، لأن السعادة لا تتحقق إلا بالفعل الطوعي الصادر عن الاختيار... وأن تحقيق الفضائل طواعية واختيارا ممكن بالتعويد وتكرار الممارسة[٣٧].

هذا كان عن مفهوم السعادة، أما عن السعداء، فإن ابن طفيل وقبل حديثه عن الفارابي كان قد أشار إلى أبي بكر بن الصائغ الذي تحدث عن أحوال السعداء[٣٨] التي هي أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية، بل هي حال ناجمة عن هبة إلهية. يعلق عليه ابن طفيل بقوله:" وهذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري" [٣٩]. ويقول عن نفسه بأنه قد وصل إلى مشاهدة حال لم يشهدها قبل بحيث لا يمكن وصفها لما لها من اللذة والحبور. وأن هذه الرتبة تمتاز عن رتبة السعادة النظرية، التي تحدث عنها ابن باجة، بزيادة الوضوح والانبلاج واللذة العظيمة[٤٠].

يقول ابن طفيل بأن وصف حال أهل الولاية لا يمكن إلا مجملا دون تفصيل،" فهذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب، ومتى حاول أحد ذلك، وتكلفه بالقول أو الكتب استحالت حقيقته". بهذا يكون ابن طفيل قد حصر مجال القول في ما دون السعادة الميتافيزيقية، فالسعادة المادية والسعادة النظرية هما وحدهما ما يمكن أن يدبج في الكتب. إلا

أننا رغم ذلك نجد ابن طفيل في مرحلة من مراحل القصة، يقطع مع السعادة النظرية كي يتحدث عن سعادة الواصلين، سعادة حي بن يقظان، وهو المعنى الذي سنعلقه الآن ونضعه بين قوسين...

لقد أجمع الفلاسفة المسلمون على ربط السعادة بالكمال، والكمال بالحكمة، وهكذا فإن" من شأن مزاولة النظر في الموجودات أن تجعل الناظر يحقق لجوهره أقصى درجات الامتلاء المعرفي، ولوجوده الغاية في الكمال، ما يمكنه من نيل السعادة المطلقة"[٤١]، وبهذا النحو يكون إخضاع الموجودات لإمرة العقل"وتحويلها إلى معرفة نظرية مجردة، مناسبة لإخراج ذات الإنسان- أي عقله- إلى فعل، لتصير في المقابل، تحت إمرة الموجود أملا في التوحد به، وذلك منتهى السعادة"[٤٢]. والملفت للنظر هنا هو أن الأمر لا يتعلق بمعرفة بل باتصال، ولا يتم السلوك بالاستدلال إلى هذا الاتصال وإنما بالحدس والذوق. ومبرر هذا، هو ذلك الشوق العارم الذي يسكن الحكيم من أجل أن يصير ذلك الإنسان الكامل والمطلق[٤٣].

فهل كانت هذه التجربة، في نظر الفيلسوف، في إمكان الإنسان بما هو إنسان، أي في كل واحد من الناس، أم أنها كانت في إمكان من هو مؤهل لمثل هذه التجربة الفذة؟

ربما كان طرح هذا السؤال أمرا سابقا لأوانه هنا، طالما أننا لا زلنا بصدد التحديد المفاهيمي وإن كنا قد أثرنا بعض الأسئلة التي استلزمها المقام.

لقد شكك الفارابي- نقلا عن ابن طفيل- في وجود سعادة أخروية غير السعادة الدنيوية، وهو الأمر الذي سيؤاخذه عليه ابن طفيل كما أشرنا إلى ذلك، رغم أن في نص هذا الأخير ما يحملنا على الادعاء بأنه قد أصيب بلوثة فارابية بخصوص هذه المسألة، ولكن هذا الزعم لا يصدق إلا في مستوى من المستويات التي سنشير إليها لا حقا.

لقد اختلف الفلاسفة المسلمون في تحديدهم للسعادة ولمستوياتها ولأهلها ولسبلها كما مر بنا القول. فالطريق إلى السعادة هو إما عبر ظاهر الشريعة، وهذه هي السعادة المشتركة بين عامة الناس، وإما عن طريق باطن الشريعة، ولا يتم هذا الطريق إلا لأهل النظر الذين قد يصلوا بجهة أخرى غير الشريعة، وهي العقل، إلى السعادة. وتسمى هذه بالسعادة العقلية، أما السعادة الميتافيزيقية فإن الطريق إليها هو الاتصال وتكسير مرآة النفس. وبلوغ السعادات الثلاث يقتضي بدوره وجود استعداد يؤهل صاحبه للمقام الذي يناسبه. وهذا الاستعداد كذلك، إذ أن الاستعداد الذي تفترضه السعادة العملية مثلا، يختلف في الطبيعة مع الذي تفترضه السعادة النظرية رغم أنه يمكن أن يكون شرطا له. ونفس الأمر يقال على الاستعداد الخاص بالسعادة الميتافيزيقية، ويبدو أن هذا الأخير هو المقصود بالفطرة الفائقة عند ابن طفيل. إلا أننا نجده يتحدث أيضا عن فطرة فائقة عند أهل النظر، بل حتى عند أصحاب علم التعاليم والمنطق[٤٤]. فما معنى أن تكون الفطرة محددا ضروريا للسعادة؟

لقد سبق أن أشرنا إلى أن الفضائل هي قوام السعادة، وهذه الفضائل أنواع كذلك، يتولى بعضها بالتقويم والتوجيه النظر العقلي، في حين يتولى الشرع النظر في بعضها الآخر، بمعنى أن الشرع أيضا، وكما قلنا، يؤدي إلى الفضيلة من جهة أنها محققة للسعادة. فإلى أي حد يأخذ ابن طفيل بعين الاعتبار الفضيلة العملية إلى جانب الفضيلة الفلسفية؟

إن السؤال الكبير الذي سيحركنا طوال هذا الفصل لمحاولة الإجابة عنه هو: إلى أي حد تحكم تصور ابن طفيل لمفهوم السعادة في مصير الفلسفة عند الجمهور - بما هم يقعون على الطريق العملية الشرعية للسعادة - علما أن الجمهور لا يملك في نظر ابن طفيل الاستعداد القوي

والأهلية الفائقة - لأسباب متعددة - لتقبل الحكمة كسبيل نحو الحقيقة والسعادة؟

هذا السؤال هو الذي يؤسس لنا، ربما، شرعية ذلك العنوان الذي اخترناه لفصلنا، الفطرة وسبل السعادة، وتساءلنا في البداية عن علاقته بموضوعنا.

١- الفطرة والسعادة:

يقول ابن طفيل: "وكان الذي أوقعه في ذلك [تصور حي لما يجب أن تكون عليه الشريعة] ظنه، أن الناس كلهم ذوو فطرة فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس عازمة، ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص، وسوء الرأي وضعف العزم، وإنهم كالأنعام، بل هم أضل سبيلا"[45].

هذا النص الخطير هو كلام مباشر لصاحب القصة، ابن طفيل، كان قد صرح به قبل اللقاء الجلل الذي سيتم بين الحكمة بمعناها الواسع والمدينة، أي قبل رحيل حي بن يقظان رفقة آسال إلى جزيرة سلامان وأصحابه، وهو يبين موقفا أوليا له، يجازف به ويطرحه قبل خوض غمار التجربة بمتوحده[46]، ليثبت فعليا ما قاله. إذ أن حيا سيتأكد بعد ذلك وسيتحقق على القطع" أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن وأن تكليفهم فوق هذا القدر لا يتفق"[47].

يقسم ابن طفيل الناس إلى فئات ثلاث، فئتين واضحتي المعالم، والثالثة ليست كذلك. هناك عامة الجمهور الذي لن يدخل معهم حي في أي حوار وسيكتفي بالمقابل، بمراقبتهم من بعيد والتحذير منهم[48]، وهؤلاء سعادتهم مشكوك فيها كما سنتبين. وهناك فئة ثانية، خاصة الجمهور وهم سلامان وأصحابه، وهذه الفئة هي وحدها التي تلقت الحقيقة من ربها[49]،

لكنها لم تستمرئها. الفئة الثالثة يمكن أن نجمع فيها، تجاوزا، حي بن يقظان وآسال مع التأكيد على الهوة الفاصلة بينهما على مستوى وضوح الحقيقة، والطريق إليها، وبالتالي السعادة، عند كل واحد منهما. فآسال يمثل الخاصة التي تلقت الشريعة وحاولت استشكال مظاهر غموضها بالتأويل. أما حي فهو حالة استثناء قصوى، إنه لم يتلق الشريعة، ويمثل بمعرفته الخاصة، فئة الحكماء التي لا يمكن أن يكون وجودها شاملا يعم باقي الناس وإنما وجودها مطلق[٥٠]، بعبارة أخرى، إن وجودها فرض كفاية وليس فرض عين، إن جاز لنا استعمال لغة شرعية. وما يمكن أن يعضد رأينا هذا هو أن حيا لما التقى بأصحاب سلامان، لم يكن يكشف لهم عن تكوين تجربته ومراحل تطورها من أجل أن يقوم الراغبون بنهج السبيل ذاته، وإنما بدأ يرفع الحجاب بالتدريج، عن تلك الحقائق السامية التي وصل إليها في مقام المشاهدة، ليبقى في نهاية المطاف مصدرا وحيد للحقيقة، مع ما يحمله هذا المعنى من سلطة ونفوذ على الباقي.

بما أن حيا نفسه اعترف بعد فشله، بأن هنالك طريقا أخرى غير طريقه تؤدي هي الأخرى إلى الحقيقة كما يشير إلى ذلك الاستشهاد أعلاه. فهل هذه الطريق تؤدي في نظره إلى السعادة الحقيقية، أم أن طريق حي وحدها السبيل الممكن للسعادة؟ وما هي دلالات عجز حي بن يقظان في أن يحمل الناس على الاستجابة لبشارته؟

يبدو أن الطريق الأخرى التي أقربها حي هي الشريعة. ولكننا نعلم - كما يبدو من النص كذلك - أن لهذه الشريعة ظاهرا وباطنا، الظاهر هو مجرد رمز يحيل على الباطن ويشير إليه، أي أنه لا يعني ما يقوله وإنما هو علامة ودليل إلى عمق. فما الذي يضمن" سلامة" الناس - وليس سعادتهم القصوى -، الظاهر أم الباطن؟

بعد أن مارس كل من حي بن يقظان وآسال الإرشاد والتبشير بالحقيقة الخالصة التي وصل إليها الأول عبر النظر أولا، والمشاهدة في مرحلة ثانية، وتلقاها آسال عبر الشريعة المؤولة، بعد كل هذا انتهيا إلى" أن الإعجاب والإكبار اللذان أحيطا بهما في البداية تحولا إلى عداوة ظاهرة تقريبا، لمجرد أن هؤلاء [سلامان وأصحابه] تسيطر عليهم الانشغالات بالمنافع المادية التي عكرت صفو عقولهم، فلقد أدركا آنذاك أن المجتمع البشري لا يغير من عادته [...] واقتنعا بأن الكمال، ومن ثم السعادة، هي من حق صفوة قليلة من الناس فقط، وهي وحدها القادرة بقوتها العقلية أن تنفصل عن العالم، وتعيش التجربة الروحية الخالصة"[51].

لقد كانت رحلة حي نحو الجزيرة رحلة نحو زمان ومكان مغايرين، لقد كانت اقتحاما لفضاء تتحكم فيه ثوابت أخرى غير تلك التي صنعها هو لنفسه في جزيرته الأصلية وتمرس عليها. إنها كانت التجربة الاجتماعية الثانية والحقيقية -بعد اجتماعه بآسال - التي شهدت محاولة البحث عن مقام للحكمة في المدينة. هذه المدينة التي لم تعرف الحكمة وإنما عرفت شريعة صحيحة محاكية للموجودات الحقيقة آمن بها حي بدوره، واقتنع فيما بعد بأنها وحدها التي جاءت" لتعين أغلب الناس، الذين لا يعرفون كيف يرتقون بالعقل إلى الحقيقة المطلقة، ليسيروا على الطريق التي رسمتها لهم"[52]؛ ويبدو أن الحقيقة المطلقة التي يقصدها هنا مونك، هي تلك التي توصل إليها حي إبان توحده وخلوته" المعرفيين" بالجزيرة المهجورة.

يصف لنا ابن طفيل كيف بدأ حي بن يقظان" في تعليم سلامان [والأحرى أن نضيف وأصحابه][53]، إلا أن هذا الداعية من دعاة الظاهر لم يبد استعدادا كافيا للإصغاء لتأويلات باطنية وصوفية، أما الآخرون الذين

كانوا منغمسين في الملاذ والمشاغل الدنيوية فقد كانوا أسوأ حالا، فتحقق حي تدريجيا أن سعيه في تعليمهم وهدايتهم بدون جدوى ما دام أن جلهم لا يمتازون عن الأنعام، لذا كان الشارع على حق حين خاطبهم باللغة الوحيدة التي يفهمونها، أي لغة المجاز والتمثيل الحسيين"[٥٤].

ومن هذه الجهة فقد كان على حي إن هو أراد أن يكون لتعليمه صدى، أن يقولب تعليمه بحسب فطر الناس، وأن يعطي كل فئة منهم من الحقائق بحسب ما يناسب مداركهم ومعارفهم، ولكن شيئا من هذا لم يحدث لأسباب، أهمها في نظر ابن طفيل، أن الناس" طبقات منهم من لا يطيق معرفة بذاتها عارية، فالخير له الانتفاع بالشريعة وما ضربته لهذه الحقائق من رموز وأمثال، وإلا ساء أمره ووقع في الضلال، إن حاول المعرفة الحقة السافرة، ومنهم الذين وهبوا استعدادا وعقلا ارتفعوا بهما عن العامة وأمثالهم، وهؤلاء تفيدهم المكاشفة بذاتها، وأن هناك تعاليم ظاهرة وأخرى خفية يجب التمييز بينها وأن جعل كل نوع منها لطائفة خاصة لا يصلح أمرها إلا بها"[٥٥].

بما انه ليس بمقدور العوام إدراك الحقيقة الخالصة، كان الشرع ضروريا لهم، لأنه وحده الذي يستطيع أن يؤثر فيهم بالرموز والتشبيهات التي يحملها، حسبهم أن يلتزموا به وان ينضبطوا لتعاليمه حتى يسلموا. إلا أنهم حتى وإن فعلوا فهم لن" يصلوا إلى السعادة التامة الكاملة"[٥٦]. وقد كان هذا الافتقار إلى هذه الغاية والحرمان منها من بين الدواعي التي حملت حي - بحكم انه قد حصل السعادة وتذوقها - على أن يقصدهم ويطلب الخير لهم" ويعلمهم الحقيقة كما وجدها"، لكنه وكما مر بنا، لم يكن مفهوما من قبلهم، ولم يكونوا قادرين على السير وفق نمط الحياة التي كان يحياها. لما أدرك هذا تأكد أنه كان من الخطأ أن يتخل في مجرى الدين

المتعارف لدى العامة"[57] لأنه سيشوش بذلك صفو طمأنينتهم البسيطة. وتيقن بالمقابل، أن الدين يجب أن" يقصر على العامة، إذ لا قدرة لهم على المضي فيما وراء ذلك، ولا يسمو إلى إدراك ما وراء ظواهر الدين إلا القليلون، ويندر أن يبلغ الإنسان مقاما يشهد فيه الحضرة الإلهية، شهودا بريئا من القيود"[58]، فالعامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة مجردة، لذلك" فإن محمدا عليه السلام أصاب إذا أبان لهم الحقيقة بضرب الأمثال"[59]. فالفيلسوف يدرك "الحقائق الإلهية بعقله وإلهامه الطبيعيين، أما العامي فهو في حاجة إلى من يرقى به إلى هذه المبادئ العالية بطريق الحس والخيال"[60].

إلا أن الإشكال الذي نواجهه هنا هو أن هذا الجمهور لا يدرك في الشريعة إلا الظاهر والحرفي ولا يمكنه أن ينفذ إلى باطن الحقيقة، "فآسال وحده الذي استطاع الغوص على الباطن" مما يؤكد، كما أشرنا سابقا، "بأن الشريعة ظاهر في نظر غالبية الناس، لها باطن بالنسبة للمتفوقين منهم"[61]. وإن الباطن هو بسط وكشف لكل الرموز والتشبيهات التي يعج بها ظاهر الشريعة، إلا أن هناك من يكتفي في سبيل الحقيقة بالظاهر، فالحقيقة الخالصة لم تخلق للعوام، إذ أنهم مكبلون بأغلال الحواس"، وأن حيا وآسال أدركا جيدا "بأن الإنسان إذا أراد أن يصل إلى التأثير في أفهامهم الغليظة، ويؤثر في إرادتهم المستعصية، فلا مفر من أن يصوغ آراءه في قوالب الأديان المنزلة"[62]..

فهل معنى هذا أن الله " لا يكلف نفسا إلا وسعها"[63]، وأنه لا طاقة للعامة على التفلسف ليصلوا إلى معرفة الله، وأن الدين المنزل كفيل بأن يأخذ بيدهم[64]، وبالتالي لا حاجة لهم في الحكمة؟ وإذا كانت السعادة القصوى في نظر ابن طفيل، هي سعادة نيل المعرفة المطلقة، أي الاتصال بالذات

الإلهية، فهل كان بإمكان أي إنسان أن يبلغ هذا المقام؟

إن سعادة عن طريق العقل في مرحلة أولى، والاتصال في مرحلة ثانية، هي سعادة مطلقة كاملة، في حين تبقى سعادة العامة عن طريق الشريعة محدودة ناقصة. السعادة الإنسانية لا تكون سعادة مطلقة إلا عن طريق "المعرفة" العلمية و"الميتافيزيقية"، بينما "السعادة" العامة هي في أحسن الأحوال سعادة عملية، جاءت بها الشريعة الظاهرة التي لا تفتح باب التأمل والتأويل اللذان يقتضيان مجهودا وعناء وقلقا كالذي عاناه آسال داخل مجال الشريعة، وقاساه حي في تأملاته ومشاهداته.

يذهب عمر فروخ إلى القول بأن العامة "لا يستطيعون أن يعرفوا السعادة في الدنيا حتى يعرفوها في الآخرة. فعلى العامة ألا يتمسكوا إلا بظاهر الشريعة حتى تصلح حالهم في الدنيا ثم إن ماتوا كانت أنفسهم في أمان، لا ينالها عذاب ولكن لا تعرف السعادة، فمرتبة العامة في ذلك مرتبة البهائم. والعامة إذا حاولوا معرفة الله في الدنيا لا يستطيعون أن يعرفوه إلا معرفة ناقصة، فإذا ماتوا بعد الحصول على تلك المعرفة الناقصة حصل لهم الشوق إليه وقصرت بهم معرفته عن الوصول فأصبحوا في شقاء دائم "[٦٥]!.

يبدو أن عمر فروخ يسوي هنا صراحة بين موقف ابن طفيل وموقف الفارابي الذي أشرنا إليه في البداية، وتعرض له ابن طفيل بالنقد.

من خلال ما تقدم، يتضح أن السعادة الحقيقية، التي كان يتحدث عنها ابن طفيل، إنما كان يقصد بها سعادة حي بن يقظان، لا سعادة إنسان المدينة. ولا نملك هنا إلا أن نتساءل عن الدواعي التي حملته على أن يذهب هذا المذهب الذي يرصد لنا هذه الغاية، السعادة، وقد أضحت حلما بعيدا لا يمكن أن يراود الإنسان، ويرد السبب في ذلك إلى قصور الجمهور؟ وهنا نعود لسؤالنا المركزي لنكرر، ألم يكن لتصور حي بن

يقظان للسعادة دور في مصير الحكمة داخل المدينة؟

٢- الفطرة والفشل:

يقول ابن طفيل بصدد تفسيره فشل حي في مخاطبة أصحاب آسال "وعلم أن هذه الطائفة المريدة القاصرة لا نجاة لها إلا بهذا الطريق [الظاهر]، وإنها إذا ارتفعت إلى يفاع الاستبصار اختل ما هي عليه، ولا يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء إلا وتذبذت وانتكست وساءت عاقبتها. وإذ هي دامت على ماهي عليه حتى يوافيها اليقين فازت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين"[٦٦]. هكذا قال: فازت بالأمن، ولم يقل فازت بالسعادة! مادام أن "الكمال وبالتالي السعادة لا يجد إليهما سبيلا إلا نفر قليل أولئك هم الذين توفرت لديهم قوة التخلي والإعراض"[٦٧].

لقد كانت الغاية المحركة لسفر حي وآسال إلى المدينة هي "إرشاد الناس إلى السعادة بالكشف لهم عن الوجه الحقيقي لباطن الشريعة والحقائق الجليلة الروحانية، إلا أن هذا السفر كان فاشلا، لأن هؤلاء الناس كانوا لا يبحثون إلا عن إشباع رغباتهم وأهوائهم"[٦٨]. فحظ أغلب الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في الحياة الدنيا ليستقيم لهم معاشهم، " ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص هو به، وأنه لا يفوز منهم بالسعادة الأخروية إلا الشاذ النادر"[٦٩]، وهذا معناه أيضا أنه " يمكن للفرد أن يتسنم ويرتقي ويقترب أكثر[إلى مقام السعادة] من الجمهور الناقص المتقيد بالمعايير المقررة، لا بتجربته الأصيلة [...] فليس من شك أن هذه الأرستقراطية الفكرية ليس لها تقدير كبير لدى عقل العامة ضيق الأفق، والذي لا يرى في المعتقدات إلا آمالا أخيرة للنجاة والأمن"[٧٠]، ونافعة في التوازن الذهني والمعيشي. وهكذا فإن "تبشير المتوحد باء بالفشل من جراء بلادة عقول العوام وقساوة قلوبهم"[٧١]. فالعقل بالطبع أو العقل النظري، ليس واحدا في

كل الناس[72]، وهذا ربما ما جعلهم غير قادرين على "إدراك النور الساطع للحقيقة الروحية"[73]، ومن ثمة حتمية الفشل بالنسبة للفيلسوف في أن ينير، بالنور الخالص للعقل، الوحي المستغلق على أغلب المؤمنين، أي على أكبر عدد من الجمهور. وبالتالي فحتى إن "حاول أن يوضح لهم، على الأقل، سيكون ثمة خطر إطراح الوازع النافع للاعتقاد الأخلاقي والعفوي، دون جدوى"[74]، أي دون أن يكون ثمة ما يعوض به العامة الفراغ الذي يحل بهم فتتذبذب عقولهم وتسوء حالهم.

لهذا سيضطر العارفان حي وآسال، في الأخير، للاعتراف بأن "الحقيقة الخالصة لا تتفق أبدا والجمهور المقيد بأغلال المحسوسات، وإنه لكي يفهم الجمهور بعقوله الغليظة ويتصرف وفق نزواته المستعصية، هو بحاجة أن يحاط بالرموز التي تؤلف الأديان المنزلة"[75].

إن السبب في فشل حي بن يقظان، بحسب ابن طفيل، هو أن فطر الناس لا تساعدهم على البحث وإعمال النظر في الشريعة، فأحرى أن تقبل الحقائق الفلسفية السامية.

الفطرة، إذن، هي التي تحدد فشل أو نجاح الحكيم في مهمته، وبالتالي فهي وحدها التي تتحكم في مصير الإنسان، أي في سعادته أو شقائه. فقد أدرك "حي للحال أن الناس ليسوا على فطرة واحدة"، وأن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة مجردة"[76].

ولا شك أن هذا الواقع البائس، على ما يبدو، هوالذي حمل ابن طفيل على عاتقه تشخيص أمراضه و"جعل الفيلسوف لا يستمسك، فأخرج أفراد هذا المجتمع من "الحظيرة" الإنسانية، إذ وصفهم بأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق"[77]. هذه الفلتة التي ستحسب على ابن طفيل كانت، كما يبدو، من جراء اليأس الحاصل في التجاوب معهم.

هناك مسألة أساسية وجبت الإشارة إليها، هي أن الحال التي يعيشها العامة من الناس كانت سببا في انعدام الفطرة الفائقة لديهم من جهة؛ وأن انعدام هذه الفطرة كان مقرونا بالتهالك على مآرب الحياة المبتذلة، من الأمور الحسية الخسيسة من جهة أخرى. وهذا هو حال فئة الجمهور الهالكة في نظر ابن طفيل[٧٨].

أما الفئة التي بها نقص على مستوى الفطرة فهي، وإن كانت محبة للخير راغبة في الحق فهي سالكة إلى سعادتها[٧٩] مسلكا غير مسلك حي ولا حتى مسلك آسال. "وعقيدتها يجب ألا تزعزع وألا ترفع إلى مستوى المعرفة العقلية"[٨٠]، لسبب بسيط هو نقص فطرتها! خاصة وأن "الفطرة المستعدة لا تكتسب اكتسابا وإنما هي هبة إلهية منذ الميلاد [...] والناس متباينون من حيث الجبلة تباينا عجيبا [...] ولا يعرف السعادة إلا صاحب الفطرة المستعدة"[٨١].

الفطرة هي التي تتحكم، كما نرى، في المسالك التي يمكن أن يركبها الإنسان، وابن طفيل بافتراضه للفطرة الفائقة أراد أن "يحيط الفكر الفلسفي بسياج حتى يحفظه من أن يعبث به أحد"، لذا فبعد أن تأمل حي هذا المجتمع وتصفح طبقات الناس الذين يكونونه "سيلتمس [...] العلة الكامنة وراء موقف الجمهور من الحكمة، إنها النقص الجبلي الذي يعاني منه الجمهور، والذي يحول دونه والحق"[٨٢] ولن يستطيع لذلك تبديلا حيث يقول شعرا[٨٣]:

لا يتعدى امرؤ جبلتــه   قد قسمت في الطبيعة الرتب

هكذا يكون الفيلسوف قد حاول جاهدا في أن يجعل من حياته حياة "اجتماعية سياسية" كاملة، إلا أنه، بسبب من الفساد الاجتماعي الناجم بدوره عن نقص في الفطرة أو انعدامها، نراه يعيش حياة عزلة وتوحد بعد

أن يكون قد فشل الفشل الذريع في نهج سياسة للمعرفة قائمة، مبدئيا، على أساس التواصل وتبادل الحقيقة.

فهل معنى هذا أن ابن طفيل بهذا "يضع اللمسات الأخيرة على المذهب الرفيع القائل بطبقة متفوقة من طالبي الحقيقة المحظوظين الذين يستحقون وحدهم نعمة الإشراق والاصطفاء الإلهي"؟[٨٤]؛ وإذن لماذا يختلف الناس في طبقاتهم؟ سيجيب ابن طفيل : لأنهم مختلفون في فطرهم. فما هو إذن مفعول هذا الاختلاف على مصير الفلسفة؟

لقد عبر عن ذلك ابن طفيل بوضوح من خلال رصده لبطله حي وهو يتقهقر ويتراجع عن أقواله ومواقفه التي كان يبشر بها، ويعود إلى الجزيرة لينعزل هو و آسال، الذي لم نلق في الرسالة أي مفعول لاتجاهه التأويلي مما يعني أن مصيره، هو واتجاهه، كان قد حسم في أمرهما وأعلن عن نهايتهما على إثر قراره هجران أهله أولا، هذا زيادة عن كون موقفه الفكري في حد ذاته معلق بإشارة حي وحلوله...

وماذا لو حضرت الفطرة الفائقة في أصحاب سلامان؟ لا شك أنه سيكون للحكمة آنذاك مصير آخر... إنه حلم جميل!

لا نملك في البداية إلا أن نؤيد هذا الافتراض ما دام أن أكبر العوائق التي وقفت حجرة عثرة أمام نجاح مهمة حي بن يقظان في نظر ابن طفيل هي الفطرة.

إلا أنه يجب أن نعرف بموازاة مع ذلك، أن السبب في عزلة آسال ورحيله عن أهله هو تمسكهم بالظاهر، لأن لهم فطرا ناقصة، وإلا فإنه لو توفرت الفطرة الفائقة في أهل الجزيرة، لكانوا من هذه الجهة آخذين باتجاه آسال، لا باتجاه حي بن يقظان!

وبالمناسبة، فإن آسالا هذا، لما كان بصدد تأويله لظاهر الشريعة، كان

يصطدم ببعض الأحكام المتعارضة والتي أرقته طوال حياته وساهمت في بلورة العديد من مسلكياته ومواقفه، لم تنحل إلا بعد إشارة حي بن يقظان، مما يعني أن مجرد تصور أهل المدينة وهم آخذين باتجاه آسال، معناه أنهم سيعرفون جميعهم ما عرفه آسال - قبل لقائه بحي - من مظاهر التعارض في ظاهر الشريعة على الأقل، وهذا سيؤول لا محالة إلى أن أشكالا من التذبذب والحيرة والشك[٨٥] ستعم المدينة. ونعلم أن هذه من أكبر وأخطر الشرور على العمران. وهو الأمر الذي لن يرضاه أحد. وابن طفيل نفسه - حسب ما علمناه من مقدمة القصة وخاتمتها - قد تعرض، لذات السبب، بالنقد لما لهج به قوم من متحلي الفلسفة في عصره " من آراء فاسدة نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت بها حتى انتشرت في البلدان وعم ضررها"، فخشي" على الضعفاء الذين اطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم، وأرادوا تقليد السفهاء والأغبياء أن يظنوا أن تلك الأسرار هي الأسرار المضنون بها على غير أهلها"[٨٦].

لا نعلم حقيقة من المقصود بهذا النقد اللاذع. إلا أن الذي نستفيد من تصريحه هذا هو خوفه وحرصه على وحدة المدينة وتوجهات أهلها واستقرار أذهانهم. هذا بالإضافة إلى كوننا نجده في نهاية القصة يؤكد على أنه لا نجاة للطائفة المريدة القاصرة إلا بطريق الظاهر. وإنها ان ارتفعت من حضيض المجاز إلى يفاع الاستبصار اختل ما هي عليه، ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء وتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها[٨٧].

كل هذا يحملنا على الإدعاء بأن ابن طفيل لم يرض بمذهب آسال لأهل المدينة، رغم امتداحه له ولصفاته، ويظهر ذلك بشكل واضح في كوننا نرى آسالا في القصة كلها، لم يجد مخرجا لمآزقه إلا بتدخل حي بن يقظان، الأمر الذي جعله تحت إمرة حي وتنبيهاته المعرفية. وهذه إشارة

واضحة إلى افتقاد مذهبه للكمال من جهة، وإلى ضرورة وجود اتجاه حي بن يقظان الفلسفي من جهة ثانية.

إن وجود آسال المعرفي يتطلب وجود حي بن يقظان، وإلا بقي المنقول لديه غير متطابق مع المعقول، فكل مشكل في الشرع وكل مستغلق وغامض، تبين وانحل على إثر تدخل حي بن يقظان.

من خلال علاقة آسال المعرفية بحي بن يقظان، نستطيع أن نزعم كذلك بأن كل الإشكالات التي تعرفها الشريعة على مستوى الظاهر لا تجد حلها في الشريعة ذاتها، بل خارجها، أي في الحكمة،حكمة حي بن يقظان. من هذه الجهة فقط يمكن أن ندعي كذلك لزوم الحكمة، مبدئيا على الأقل، للشريعة وبالتالي للمدينة. رغم أننا سنجد في آخر القصة أن هذا اللزوم هو مجرد لزوم عقلي، ما إن ينزل إلى أرض الواقع حتى ينحل ويرتفع.

نستطيع أن ندعي كذلك أن الفطرة أمر مشترك بين الحكمة والشريعة، فأن تكون الفطرة متوفرة في فرد ما، معناه نجاته وسلامته، و كونها فائقة معناه سعادته سواء كان ذلك عن طريق الحكمة أو عن طريق الشريعة المؤولة. أما نقصانها فمعناه الاكتفاء بظاهر الشريعة لأجل ضمان النجاة والأمن، أما انعدامها فيعني التهالك على المآرب المادية التي يمتلئ بها العالم المعيش واستغلال الشريعة لأجل مصالح آنية دنية، وهذا عين الشقاء في نظر ابن طفيل[88].

لقد كانت الفطرة إذن، شرط يجب توفره سواء عند صاحب الشريعة آسال أو عند الحكيم حي بن يقظان، وربما كان هذا ما يفسر ذلك التلاقي الذي حصل بين المنقول والمعقول لدى آسال، وذلك التفاهم الذي حصل بين هذا الأخير وحي بن يقظان.

ولا شك أن ابن طفيل بهذا، يحسم الأمر مع عامة الناس، ليقطع أي حوار أو أي تواصل يمكن أن يحدث معهم، فمدار المسألة كلها بين حي وآسال في مرحلة أولى وبين هذين الأخيرين وخاصة الجمهور[٨٩] في مرحلة ثانية. أما العامة فهم ذلك الإنسان الذي يفتقر لذاته، أقصد لعقله، وأضحى بذلك إنسانا باشتراك الاسم "وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها، سواء كانت من صورة الإنسان أو لم تكن"[٩٠]، "ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم"[٩١].

إن هذا الحكم - نؤكد - لا يصدق على أصحاب سلامان الذين حاورهم حي، إنهم ناقصي الفطرة ولا ينزلون إلى مرتبة الجمهور التي يصدق عليها حكم حي بن يقظان بالقصد الأول.

هذا المصيرهو ما كان قد اطلع على حقيقته حي إبان تجربته الميتافيزيقية قبل معاينته في المدينة، ذلك أن الإنسان في نظره "إذا طرح البدن بالموت، فإما أن يكون قبل ذلك- في مدة تصريفه للبدن- لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود ولا اتصل به ولا سمع به، فهذا إذا فارق البدن لا يشتاق إلى ذلك ولا يتألم لفقده"[٩٢] "وهذه منزلة الحيوان غير الناطق"[٩٣]. وبحكم أنها معرضة عن الموجود وساعية فقط لتلبية نداء الرغبة جادة في ذلك إلى حين الموت، "فإنها كلها صائرة إلى العدم، أو إلى حال شبيه بالعدم"[٩٤].

هكذا إذن يكون مصير أولئك الذين لم يتواصل معهم حي، في علمه أثناء "مشاهداته"، ولم يبق بعد ذلك أمام ابن طفيل إلا أن ينزل ببطل قصته إلى أرض الواقع ومعمعة الحياة، لتنطبق النماذج المشاهدة على الأحوال العينية[٩٥]. بعبارة آخرى، إن ابن طفيل[٩٦] كان يعرف جيدا أن حيا بن يقظان سيفشل في مهمته، لأن التجمع الإنساني كان مقسما لديه بحسب مصائره،

لم يبق أمامه إلا أن يصنفه في الواقع، فتكون بذلك مرحلة اجتماع حي بأهل الجزيرة هي المرحلة التطبيقية لما شاهده وهو في لحظة الاتصال.

وربما كان علمه بمصير كل فئة على حدة هو الذي تحكم في سلوكه تجاههم، فعلى عكس ما أنتهجه من التجاهل والاكتفاء بالتصفح والمراقبة، بل والتحذير من الفئة الميئوس منها، نجده يقف موقفا آخر من الذين تعرفوا على الموجود وعلموا ما هو عليه من العظمة والسلطان والقدرة والحسن من خلال الشريعة، إلا أنهم أعرضوا واتبعوا هواهم حتى وافتهم المنية وهم على تلك الحال، فيحرمون المشاهدة وعندهم الشوق إليها فيبقون في عذاب طويل [...] فإما أن يتخلصوا من تلك الآلام بعد جهد طويل... وإما أن يبقوا في آلامهم بقاء سرمديا[٩٧]. فهؤلاء هم الأقرب إذن إلى النجاة لذا كان مضطرا لأن يسلك معهم مسلكا آخر، إنه كان يستلطفهم ليلا ونهارا ويبين لهم الحق سرا وجهارا[٩٨]. ورغم فشله معهم وتنازله[٩٩] عن رسالته أمامهم سعى، كأمل أخيرا لأن يسفعهم بأن يحاول تحذيرهم من جمهور العوام وترغيبهم من أجل التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة مؤكدا أن هذه الطريق هي السبيل الوحيد لهم ما دام أنهم ليس بإمكانهم أن يلحقوا بدرجة السعداء!

نخلص إلى القول بأن ملكة الفطرة الفائقة لا سبيل إلى اكتسابها من قبل أهل الجزيرة: فلا أصحاب سلامان ومريديه قد استطاعوا بقدراته المحدودة ونقص فطرهم تجاوز مجال ظاهر الشرع للوصول إلى مقام الحقيقة وتلقي أسرار الحكمة، كما حصل لآسال. ولا الجمهور المنغمس والمثقل بأغلال المطالب الحيوانية، ممتثلا لأوامر الشريعة أصلا، حتى يضحى في مقام يؤهله للتواصل مع حي بن يقظان.

إن السعادة، من هذا المنظور، أمر لا يخص العامة في شيء. و كل ما في الأمر، أنه على خاصة الجمهور أن ينضبطوا لأوامر الشرع بظاهره ويبتعدوا عن انزياحات العامة "السفهاء"، لأجل أن يفوزوا بالأمن والسلام، اللذان هما في آخر المطاف، أبسط أنواع السعادة، وهي السعادة العملية. أما السعادة الحقيقية فهي لأهل الفطرة الفائقة، لحي بن يقظان الذي بلغ مرتبة الوصول والسعادة الميتافيزيقية بعد أن تجاوز السعادة النظرية، التي كانت مرتبتها مؤشرا على التحول نحو الثانية الأرقى.

والسبب في عدم قدرة الجمهور على السعادة الحقيقية هو افتقارهم للفطر الفائقة. ونستخلص كذلك من تعدد أنواع السعادة أن مجالات تحققها مختلفة ومتفاوتة، حيث نرى على مستوى تصنيف ابن طفيل لطبقات الناس، أن السعادة العملية(الأمن والنجاة) تحضى بانتشار واسع بحكم أن مقتضياتها ومطالبها في متناول أصحاب الظاهر جميعهم، شريطة أن يلتزموا ويسلموا ويبتعدوا عن السفهاء الذين لا سعادة لهم لا في الدنيا ولا في الآخرة. هذا، في حين تنحصر مجال السعادة القصوى الميتافيزيقية في الإنسان الفردي المؤهل لذلك، وهو حي بن يقظان، بينما لا يتجاوز آسال مجال السعادة النظرية، رغم ذكائه وفطرته.

وهكذا ننتهي إلى الادعاء: إن مشروع حي بن يقظان كان يحمل داخله بذرة فشله ذلك لأن خطابه كان لا يتجه إلى الإنسان بما هو متناه ومحاط بمقولات التاريخ والمعرفة والتغير والرغبة والاختلاف[١٠٠]، ومفعولات هذه المقولات ولواحقها. وإنما إلى إنسان يقارب حيا أو يطابقه. وهذا ما لم يكن متوفرا في المدينة. وبالمفارقة فلو كان مثيل حي أو شبيهه بالمدينة لما تطلب هداية منه وكشفا للحقائق من قبله، لإنه سيكون في نفس المقام معه[١٠١]. وهذا يعني كذلك أنه حتى وإن كان ثمة تواصل بين حي والآخرين، فإنه سيكون حوارا بين عارفين أكفاء وهذا ما ينأى عن مغزى ذهاب حي إلى الجزيرة وطريقة حديثه مع أهلها، فهو قد ذهب أصلا لإنقاذهم- بحكم نجاته هو بل وسعادته- من التهلكة والأخذ بيدهم والإفصاح لهم عن الحقيقة. إن هذه الغاية هي ربما ما جعل طريقة الكلام عمودية وليست أفقية، أي أن الكشف عن الحقيقة كان يتجه من الأعلى، الذي هو حي إلى الأدنى، الذي هو الناس بخاصتهم وعامتهم. وما يكرس طبيعة التواصل هذه، أن السعادة التي كان يتحدث عنها لا تمت بصلة إلى السعادة الواقعية،[١٠٢] أي أنها كانت مفارقة لواقع الناس وربما لأحلامهم أيضا.

إن حيا بن يقظان لم يكن يضع في الحسبان شروط المجال التداولي للناس، فهو في الوقت الذي كان يقدم فيه بديلا لتجليات شريعتهم- كما تظهر في سلوكاتهم كان اهتمامه منصبا على الأمور الميتافيزيقية والمفارقة على حساب التشريع للمجال العمل، ذلك التشريع الذي يجب أن يكون منطلقا من واقعهم الفعلي. وهذه الانتقائية بين شقي الحياة كانت في نظرنا، من بين العوامل التي كانت وراء فشل حي بن يقظان في إقناع الناس بدعواه. فتقديم حقائق نظرية مفارقة لم يكن كافيا لحمل الناس على الاعتقاد بها، بل كان لابد من أجل ذلك أن يكون مدعما بمشروع عملي

بديل لا يلغي العمران من أساسه، وإنما يقره ويثبته أولا قبل الشروع في تدبيره وتبديله.

وبهذا "المسلك – مسلك إرادة عدم المس بفضاء العمل على نحو شامل – ترك حي الجمهور، بل وحتى خواصه، تحت التأثير الهائل والشامل للأهواء والنوازع، وفي أحسن الأحوال لظاهر الشرع"، إنه لم يحاول الاهتمام " بترقية الجمهور وتربيته التربية التي تؤهله" للتواصل معه في مرحلة أولى، ثم لحماية العلم والعمل في مرحلة متقدمة بعد أن يكونوا قد استأنسوا بخطاب جديد بالنسبة لهم ويتعودوا على حضوره بين جنبيهم.

نعم، يمكننا أن نتفهم إحجام حي بن يقظان عن تنازله في عدم عرضه لحقائقه السامية، فقد كان وفاؤه لمبادئه ولتصوره للحقيقة التي يحملها معه سببا في اعتقاده أن الجمهور وحده هو الذي يجب أن يصعد إليه. إنه لم يكن يؤمن في نظرنا، بالحلول الوسطى والتنازلات التي يمكن أن تحدث من كلا الطرفين لأجل الخروج بحل يضمن استمرار التواصل. لذلك عندما لم يصعد الجمهور ولم يكن يستطيع أن يفعل، فضل حي الصمت والتراجع. وأن يترك الجمهور مطمئنا لإيمانه البسيط بعد أن حاول أن يحشره في متاهات الحقيقة ومراتبها، وفي عوالم من الجذب والإشارة، وفي جو نكران الذات وإماتة الشهوات. الأمر الذي سيؤدي لا محالة إلى خراب العمران.

وفي ظل هذا الجو فقط، يصبح القول بأن " التواصل المتعذر واعتزال حي، أعطيا لنهاية القصة بعدا مأساويا"[١٠٣]، قولا ومفهوما، ذلك لأنهما يصوران لنا مأساة الفلسفة الإسلامية التي أخفقت في أن تجد لها آذانا صاغية لكلماتها وإشارتها.

في منزلة الجسد والجمهور

"وأي تعب أعظم وشقاوة أطم ممن إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى لا تجد منها شيئا إلا وهو يلتمس به تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة، إما مال يجمعه أو لذة ينالها أو شهوة يقضيها أو غيظ يتشفى به أو جاه يحرزه أو عمل من أعمال الشرع يتزين به أو يدافع عن رقبته"

ابن طفيل

مقدمـة

"هناك أمران يحددان طبيعة العقل التراثي: معاداة الجسم وقواه من ناحية، ومعاداة المجتمع وأعرافه من ناحية ثانية. وقد كانت وراء هذا الرفض المزدوج رغبة حثيثة في الوصول إلى نظام في التفكير والسلوك مستقل عن أهواء الجسم وقواه المعرفية، بعيد عن تشيعات المجتمع واعتقاداته"[١٠٤]. سنحاول أن نفحص مدى صلاحية هذا الحكم ونجاعته من خلال إجابتنا عن هذا السؤال:

ما هي "منزلة الجسد" عند "الفيلسوف" ابن طفيل من خلال قصته حي بن يقظان؟ وهل يمكن أن نحدد – من خلال محاولة الإجابة عن هذا السؤال – منزلة الجمهور لديه؟

ربما لم يكن للسؤال الأول من معنى إلا من منظور وأفق مخالفين لزمان ابن طفيل. ذلك أننا إن أردنا الوقوف عند مسألة الجسد، أو قل حتى ثنائية الجسد والروح، فلن يعدو أن يكون بحثنا اجترارا لإشكالات ما فتئت تتكرر بجلاء منذ أفلاطون وأرسطو وأفلوطين مرورا بالفلاسفة المسلمين إلى العصور الحديثة[١٠٥].

لهذا، وتجنبا لكل إسقاط قد يؤدي بنا بدوره إلى مغالطات تاريخية، سنحاول قدر إمكاننا أن لا نحمل أسئلتنا الحاضرة معنا كي نطرحها على مواقف ابن طفيل من هذه الثنائية، وإنما سنسعى جاهدين لبلورة موقف له

من الجسد في عقر داره، أي داخل نص حي بن يقظان، دون الخروج منه إلى ما سبقه أو لحقه، من أجل أن نفوز في الأخير بجملة من أفكار وتصورات نرى أنها قد تحكمت في نظرة الحكيم للجمهور.

وعندما أشرنا إلى الاحتياط المنهجي، لم يكن غرضنا من ذلك أن ننفي عنا أي هم يمكن أن يكون هو المحرك للبحث في هذا الموضوع، الأمر الذي قد يجعل المقدم على قراءة هذا الفصل يتساءل عن مبرراته وجدواه، وهو لن يعمل بذلك إلا على التصريح بما خالج الباحث ذاته، وهو يقدم على بحثه والتعبير عن التردد الذي راوده منذ البداية.إن الحديث عن الجسد يتضمن دائما تعارضا- من جهة الطبيعة والحد على الأقل- ساد لوقت طويل في مباحث الفلسفة، مع النفس سواء من الوجهة الطبيعية أو الأخلاقية أو الميتافيزيقية ... ومع ذلك فالجسم والنفس يضطران للتعايش داخل المركب البشري.

وبالفعل، فما إن يطالعنا العنوان حتى نأخذ في السؤال: ما جدوى البحث في إشكالية قديمة تجاوزتها التصورات الفلسفية الفينومنولوجية والأنثربولوجية منذ زمن ؟

ثم حتى وإن كان الأمر لا يعدو أن يكون تلخيصا وحصرا للكيفيات التي نظر بها إلى هذه الإشكالية، موضوع بحثنا، فإن ذلك لن يرقى إلى مستوى الفلسفة، ولن يعدو مجال التأريخ. إنه لن يتعدى مستوى الوصف والتقرير، ولن يبلغ مستوى النقد والتأويل، لأنه لا يمكن أن يكون كذلك ما لم يصبح سؤالا حيا، وما لم يصدر عن هم فكري ومعاناة حقيقية، وما لم يكن يعنينا في حساسيتنا الفلسفية الحالية ويمسنا في صميم انشغالاتنا. هل يكفي أن نقول ردا على هذا، إننا مضطرون لأن نعلن منذ البداية عن الخلفيات التي تحركنا ولو بشكل بعيد ودقيق في مبحثنا هذا: الأولى هي

تصورات الجسد القديمة التي ترجع بأصولها إلى اليونان، والثانية هي المباحث الفلسفية المعاصرة وموقع الجسم البشري فيها. هذا مع التأكيد مرة أخرى على أن الكلمة الأولى هي لابن طفيل.

إننا سنتابع تبلور تصور للجسد - في تداخله مع النفس أو الروح - خطوة خطوة عبر النص، ونتابع سيرورة تكوين شتى المواقف التي طالت الجسد في معارج ومدارج القصة انتهاء إلى إبراز موقف حاسم من الذات ومن المجتمع.

ودفعا لكل التباس، لابد أن نقرر في البداية أن الجسم الذي سيكون مرمانا من خلال البحث هو الجسم البشري، هذا دون أن نغفل كون رؤية ابن طفيل للجسم بإطلاق، قد تحكمت إلى حد ما في رؤيته للجسم البشري.

وهكذا فإن البحث عن ما هو الجسد يقتضي منا الذهاب إلى البحث في عمليات تمظهراته واختفاءاته.

١- ابن طفيل والسيرة الخلقية للفيلسوف

في سياق تمييزه إدراك أهل النظر عن إدراك أهل الولاية، يتعرض ابن طفيل بنقد شديد للفيلسوف الأندلسي ابن باجة، رغم اعترافه له بالباع الطويل في مجال النظر. وسبب هذا النقد هو أن ابن باجة أعاب على أهل الولاية الالتذاذ العظيم الذي يحصل لهم في مقام المشاهدة والحضرة الإلهية، بأن نسب هذا الإلتذاذ إلى القوة الخيالية. وقد لمح ابن باجة بالمقابل-كما روى ابن طفيل- إلى أنه سيتناول الموضوع بتفصيل، إلا أنه لم يفعل.

يفسر ابن طفيل خلف ابن باجة لوعده هذا بمسألتين: الأولى هي ضيق الوقت؛ والثانية أنه إن " وصف تلك الحالة [الولاية] اضطره القول إلى

أشياء فيها قدح عليه في سيرته، وتكذيب لما أثبته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له وتصريف وجوه الحيل في اكتسابه"[١٠٦].

بغض النظر عن المبرر الأول الذي كان يقصم ظهر كل الفلاسفة، فإن الذي يهمنا في هذا المبحث هو مدى إعارة ابن طفيل الاهتمام للسيرة الفلسفية في جانبها الخلقي[١٠٧]، كالزهد والعفة إزاء إغراء الرغبات المتأججة والشهوات الجامحة، الأمر الذي يمكن الحكيم من إراحة النفس من عناء التهالك على الحاجيات المادية ومن الوقاية من شرور الفتنة الروحية[١٠٨]... لقد أثار ابن طفيل الانتباه إلى المفارقة التي تحكم حياة ابن باجة وفكره.

ما نستفيده من هذا النقد، هو ذلك الموقف الذي يتجلى فيه الجانب النزوعي من الذات الإنسانية العامة وذات الحكيم خاصة. فالإعراض عن مطالب الجسد البشري والتفرغ التام من شأنهما أن يزكيا طاقة الحكيم الروحية ويبعداه عما يشتت جهوده من أجل المعرفة. ولسنا بحاجة لأن نذكر بأن هذا الموقف منبن أساسا على فكرة تضاد العنصرين المكونين للإنسان، من جهة أصولهما ومطالبهما وطموحاتهما المتعارضة. فمن هذا المنظور إذن سينطلق بحثنا وإليه سينتهي في نهاية المطاف.

٢- الجسم الإنساني والجسم الحيواني

إن ثنائية الجسد والروح ولقاءهما، حكما على ابن طفيل أن يصيغ، أو على الأقل أن يروي "نظرية في التولد الطبيعي"، يفسر بها ولادة حي. هذه النظرية سمحت لنا بأن نطلع على رأي ابن طفيل من الجسم الذي يحمل الروح بداخله. هذا الجسم لم يكن لتتاح له هذه الإمكانية، ويتهيأ لتعلق به الروح إلا لأن هنالك " امتزاجا مثاليا للعناصر البسيطة واعتدالا مثاليا كذلك، للقوى الفلكية البيولوجية"[١٠٩].

يقول ابن طفيل عن التولد الطبيعي : "إن بطنا من أرض الجزيرة تخمرت فيه طينة [...] متى امتزج فيها الحار بالبارد، والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى، وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جدا، وكان بعضها يفضل بعضا في اعتدال المزاج والتهيؤ لتكون الأمشاج وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه مشابهة بمزاج الإنسان، فتمخضت تلك الطينة [...] وحدث في الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جدا، منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به، فتعلق به عند ذلك "الروح" الذي هو من أمر الله تعالى وتشبث به تشبثا يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل، إذ قد تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله"[110].

الروح من أمر الله تعالى، الجسم الذي سيتلقفه منه فائق الاعتدال لدرجة أنه يحاكي الروح ويتصور بصورته[111]. معنى هذا أن الجسم الإنساني أسمى مرتبة من سائر الأجسام الحية منها وغير الحية.

إلا أن هذه الأفضلية التي للجسم البشري مقارنة مع الأجسام الأخرى، سرعان ما سنجد ابن طفيل يتشكك فيها بعد أن أثبتها أولا، وشهدت له "نظرية التولد الطبيعي". فما إن بدأ جسد حي بن يقظان في النمو وبات قادرا على مراقبة ما حوله وتملي الكائنات التي يعيش وسطها في الغابة، حتى بدأ يتضايق من التجلي المكشوف لبدنه، على صورته التي تبرز "مخرج الفضلات" و"جهاز التناسل" بشكل يخالف حال الحيوانات التي تخفي هذه المناطق "فكان ذلك ما يكربه ويسوءه"[112].

ولّد هذا "العري الأصلي" شعورا "بالنقص الطبيعي" عند حي، الأمر الذي حفزه على تصريف وجوه الحيل في تجاوز هذه الحال، " إذ لما طال همه في ذلك كله [...] ويئس من أن يكمل له ما قد أضر به نقصه، اتخذ

من أوراق الشجر العريضة شيئا جعل بعضه خلفه وبعضه قدامه [...] فنبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة"[113]. إن هذا البدن المكشوف نزل بحي بن يقظان إلى مرتبة أقل من مرتبة الحيوانات. وما تعويض ذلك العري بأغطية اصطناعية إلا هروبا من واقع فرضته عليه حاله الأصلية.

ما يثير الانتباه هنا أكثر، هو أن هذا الموقف اليقظاني من الجسد إنما هو موقف ينتمي، إن جاز التعبير، لعالم "الثقافة" طالما أنه يتحدث عن مفاهيم تشير إلى قيامه بأنواع من العلاقات التفاضلية التي تفيد الأسوء والأفضل، الأخس والأنبل ... ورغم ذلك فإنه يصعب أن نثبت أي صبغة أخلاقية لهذه المواقف والأوصاف، طالما أن وعيه بهذا النقص إنما استفاده من محيطه الحيواني، وأن هذا الشرط الموضوعي لهذا الوعي الذي هو الاجتماع البشري، منعدم لحد الآن!

وهكذا، فإننا نرى بأن موقف ابن طفيل من الجسد موقف تحكمه المفارقة منذ البداية، فهو من جهة، أسمى من أجسام الحيوانات لكونه استطاع أن يتهيأ لقبول الروح ذات الأصل الإلهي، وهذا لا يتأتى إلا للإنسان. وهو من جهة ثانية، أخس منها لأنه موضوع خجل وعار من جراء عريه؛ وبالتالي ينبغي ستره وحجبه عن الأنظار، أنظار حي ذاته[114]. وما حجبه بالأعشاب والجلود إلا لأجل نسيانه وتحقيق بعض النبل والنفوذ في الوسط الحيواني.

٣- في منزلة الجسد

بقدر ما كانت الملاحظة الحسية الأولية، السابقة، إعلانا عن موقف أولي من الجسد، بقدر ما كانت وفاة الظبية، أمه المرضعة، والبحث عن علة موتها، تكريسا لهذا الموقف. فبقدر ما كان الموت فاتحة النظر الفلسفي والعلمي، بقدر ما كان انفتاحا على حقيقة أساسية، هي حقيقة

وضاعة الجسد وخسته في مقابل سمو الروح ورفعتها. عندما ماتت الظبية توقف حي مليا عند جسدها، فبدا له جسدا صامتا ساكنا لا يتحرك، لا يختلف عن باقي الأجسام غير الحية. تساءل عن سر عطالته وتحلله وخرابه، فتحقق أنه لا قيمة لهذا الجسد دون ذلك الذي فارقه، آنئذ "صار عنده الجسد كله خسيسا لا قدر له بالإضافة إلى ذلك الشيء الذي اعتقد في نفسه أنه يسكنه مرة ويرحل عنه بعد ذلك"[115]. فما كان منه إلا أن تشبث بالروح وأطرح الجسد بعد أن وقر في نفسه أنه إن كان هناك كائن يدعوه أمه، فهو ذاك الذي ارتحل لا هذا الجسد العاطل، وأن اللقاء الذي تم بين الروح والجسد ما هو إلا لقاء مؤقت كان للجسد فيه دور الآلة و"العصي التي اتخذها هو لقتال الوحوش فانتقلت علاقته عن الجسد إلى صاحب الجسد ومحركه ولم يبق له شوق إلا إليه"[116]. وبالمقابل، وبقدر ما كان ذلك الجسد - الميت الآن- جسدا حيا نابضا مصدرا للحياة والدفء ولكل خصب، أضحى بعد مفارقة الروح له وخضوعه لآثار الزمن جثة نتنة مصدرا للخبث "فزادت نفرته عنه، وود أن لا يراه"[117]. إلا أنه يجب التأكيد هنا على أن نفرته هذه لم تكن تجاه أمه، ذلك أن أمه الحقيقية ليست هي الجسد، وإنما هي الروح كما أشرنا! ومن هذا المنطلق، حاول التقعيد ل"نظريته في الجسد" من خلال ملاحظاته وتجريبه على الحيوانات، ليصل أخيرا إلى إثبات الوحدة والاختلاف للحيوان في آن واحد لكن من جهتين مختلفين، فهو من جهة أعضائه كثير ومن جهة روحه واحد. مبدؤه من " قرار واحد، وانقسامه في سائر الأعضاء منبعث منه [...] وإن منزلة ذلك الروح في تصريف الجسد، كمنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام [...] فإن خرج هذا الروح بجملة عن الجسد، أو فني، أو تحلل بوجه من الوجوه، تعطل الجسد كله، وصار إلى حالة الموت "[118].

ربما نستطيع أن نقول إن في هذه الكثرة يلتقي الجسم الحي مع سائر الأجسام الأخرى "التي هي عنده تارة شيء واحد وتارة كثيرة لا نهاية لها". وأن حقيقة وجود كل واحد من هذه الأجسام مركبة من معنى الجسمية، ومن شيء آخر زائد على الجسمية. وهذا يقال كذلك على الروح الحيواني الذي كان متشوقا إليه أولا. إذ بدا له أن "معنى هذه الجسمية مشترك، ولسائر الأجسام، والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو وحده"[119]. هذه القاعدة خولت له أن يزدري الجسم ويطرحه ويعلق فكره بالمعنى الثاني، أي بالروح "فتشوق إلى التحقق به فالتزم الفكرة فيه، وجعل مبدأ النظر في ذلك تصفح الأجسام كلها، لا من جهة ما هي أجسام، بل من جهة ماهي ذوات وصور"[120]. نستطيع أن نقول الآن إن هذا "التقعيد الطبيعي" المتمثل في فصله بين الصورة والمادة، واهتمامه بالأولى على حساب الثانية باعتبار الأولى مدعاة للوحدة والهوية، والثانية مصدرا للكثرة والغيرية، هو الذي سيوجه رؤية حي بن يقظان للجسد البشري، وللجمهور في مرحلة متقدمة كما سنبين في مكانه.

هذه الثنائية ستظهر جلية في طور متقدم من مسيرته العلمية، فبعد أن سعى إلى معرفة الفاعل واجب الوجود على جهة المحسوسات، ظهر له أنها قاصرة عن القيام بأودها، أطرحها وانتقل إلى الأجسام السماوية ليثبت اتصالها كشيء واحد[121]، وليتفكر في العالم بجملته. بذلك يكون قد "تجاوز نقيضة كنط الأولى"[122] المتعلقة بمسألة خلود العالم وحدوثه، إلى مسألة واجب الوجود. إذ وجد في فكرة واجب الوجود ما يشغله عن الفكرة في كل شيء إلا فيها، "حتى صار لا يقع بصره على شيء من الأشياء إلا ويرى فيه أثر الصنعة من حينه، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع حتى اشتد شوقه إليه، وانزعج قلبه بالكلية عن

العالم الأدنى المحسوس وتعلق بالعالم الأرفع المعقول"[١٢٣].

وقد اقتضى هذا المطلب وجود أداة ملائمة يتوسل بها في تحصيله، فما دام أنه أرفع فإنه لابد أن يكون قد أدركه بجزء من جسمه غير متسم بصفات الجسمية، وأن تلك الأداة التي فكر بها في هذا الموضوع إنما هي "حقيقة ذاته"[١٢٤]، الأمر الذي يعني الإستغناء عن الجانب الجسمي طالما أن به شوقا دائما لمعرفة الموضوع الشريف. بعد أن تأمل ذاته التي أدرك بها الموجود الواجب الوجود، تبين له أن "ذاته الحقيقية لا يمكن فسادها". بل ونراه يحاول افتراض إمكانات ستكون بوادر إقدامه على تجارب مؤسسة لمعراجه في المعرفة وانعطافه نحو آفاق أخرى مغايرة. فلقد أراد أن يعلم كيف يكون حال الذات "إذا طرحت البدن وتخلت عنه، وقد كان تبين له أنها لا تطرحه إلا إذا لم يصلح آلة لها"[١٢٥].

من هنا يمكن أن نفهم أن أي ذات قد سبق أن تعرفت على الموجود الواجب الوجود إبان الحياة، لا تفنى بفناء الجسم ولا تفسد لفساده، وإنما صاحبها سيبقى "في لذة لا نهاية لها [...] لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب؛ ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسمانية من الأمور الحسية التي هي بالإضافة إلى تلك الحال، آلام وشرور وعوائق"[١٢٦].

ها نحن أمام صورة للجسد واضحة بينة، إنه عائق وشر وألم، لذا يتوجب ازدراؤه ومحوه من أجل تحرير النفس التواقة إلى المطلق.

إن لحظة المشاهدة التي نحن بصددها اقتضت من حي بن يقظان التفكير جديا في المسالك الممكنة لتطوير ذاته ليصير أهلا لهذا المقام، ولقد بدا واضحا أن كل ما يمت بصلة إلى الرغبة الحسية يشكل مصدر تيه وضلال واختلال، و يجعل مطلب المشاهدة أمرا صعبا إن لم نقل متعذرا،

إذ الملفت للانتباه حقا أن حيا ومنذ بداية مسيرة حياته، كان يخوض صراعا مريرا- يرقى إلى الصراع الأنطولوجي- من أجل تجاوز النقص المتربص به بشتى الوسائل الممكنة. فتطويره لإمكاناته الذاتية استدعت منه كذلك، الإعراض عن مراحل حياته السابقة والتي تنتمي إلى عالم المحسوسات أكثر مما تنتمي إلى عالم المعقولات، كما اقتضت كذلك القطع مع ذاته من جهة ما هي بدن، هذا مع التنبيه إلى أن ذاته الحقيقية بريئة من صفة الجسمية وبالتالي من الفساد، بعد أن اتضح له أن "جميع ما على وجه الأرض لا ينتهي على صورته، بل الكون والفساد متعاقبان عليه أبدا"[١٢٧]. وقد فسر خضوع هذه الأجسام لهذا القانون بكونها مركبة من المتضادات، في حين أن الأجسام البسيطة بعيدة عن الفساد. هذا بالنسبة للأجسام، أما بالنسبة للروح الحيواني فبحكم طبيعته المتسمة بالاعتدال "صار في حكم الوسط ولم يضاده شيء من الاسطقسات مضادة بينة فاستعد بذلك لصورة الحيوانية"[١٢٨]. ولما كان قد استقصى أحوال الحيوان وعلم أن لا واحد منها أدرك واجب الوجود غيره، "قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتدل الروح"[١٢٩]. فما هو مفعول هذه الحقيقة على مسار حياة حي بن يقظان؟

٤- نفي الجسد

بعد إثباتاته السابقة وقر في نفسه أنه وجد لغاية أخرى غير التي وجد لها باقي الحيوانات وأنه أعد لأمر عظيم لم يعد له أحد من أنواع الحيوان. ولما رأى أنه، بجزئه من ذاته، هو أمر رباني لا يستحيل ولا يتوصل إلى معرفته بآلة غيره، فهو "العارف والمعروف والمعرفة، وهو العالم والمعلوم والعلم، لا يتباين في شيء من ذلك"[١٣٠]، إذ هو خلو من كل تباين وانفصال ومن كل صفات الأجسام. هذا الشبه الذي لاح له بينه وبين واجب الوجود

دفعه لأن يكثف من تحصيل "صفاته لنفسه من أي وجه أمكن [...] وبرضى بجميع حكمه، رضى من قلبه ظاهرا وباطنا، بحيث يسر به وإن كان مؤلما لجسمه وضارا به ومتلفا لبدنه بالجملة "[131].

أن يتعلم المرء الحكمة في هذا المناخ معناه أن يتشبه بالإله، وأن يتشبه بالإله معناه أن يتعلم الموت ويعلمه لجسده بالصورة التي يظهر بها هذا الجسد متضررا متألما مقموعا مزدرى.

لقد استوعب حي أنه كائن تحكمه المفارقة الأصلية، لأنه منشطر بين مجالين مختلفين: مجال لا حضور فيه للبدن بما هو بدن، ومجال مقابل ومضاد هو بدنه الذي به يحيا ويسعى في الأرض. وبهذا البدن "الخسيس" المظلم الكثيف "الذي يطالب بأنواع المحسوسات من المطعوم والمشروب والمنكوح"[132] يكون مشابها لسائر أنواع الحيوان. بهذا المعنى يجوز لنا أن نقول أن حيا كائن إلهي وحيواني في نفس الآن ولكن من جهتين مختلفتين، إذ هو إلهي من جهة شبهه بالواجب الوجود، وحيواني من جهة شبهه بسائر الحيوان. ولا نجد مانعا يمنعنا من الاستعانة بنص للمتصوف الفارسي فريد الدين العطار لنرسم المفارقة التي كان يشعر بها حي، إذ نجده يقول عن الإنسان ككل: "لقد هبطت الروح إلى الجسد فصار الجزء كلا، وليس للإنسان من هذه العجائب غير الطلسم، إن الروح بالعزة موصوفة، أما الجسد فبالمهانة موسوم، ثم اجتمعت الروح الطاهرة بالجسد الخسيس، وما إن اتحد الطهر بالخسة حتى كان آدم أعجوبة الأسرار"[133].

إلا أن هذه الخسة والكثافة والظلمة لم تمنع حيا من أن يرى أن ذلك البدن لم يكن له عبثا ولم يقرن به لأمر باطل، لذلك كان لزاما عليه أن يتفقده ويصلح من شأنه وهذا التفقد لن يتم إلا بأفعال تنتمي إلى محيط البدن، أي إلى الشأن الحيواني بإطلاق.

إنه تكريس واعتراف صريح بالمفارقة الإنسانية في العالم. إن حيا كان يعلم جيدا أن هذا الجانب من ذاته صارف عن المشاهدة وشر على الذات ومطمحها، وبعبارة جامعة: إنه بجملته حجاب يعترضه أثناء مشاهداته، لكن ضرورة استدامة الروح الحيواني تطلبت منه الاهتمام بالبدن وتقويمه، رغم أن ذلك يعد تراجعا خطيرا بالذات نحو مراتب دنيا سرعان ما سيتطلب منه المقام الحسم معها إن هو أراد سعادته ونجاته من الشقاء:

"إذ لما يتبين له أن مطلوبه الأقصى هو هذا الشبه الثالث [بالموجود الواجب الوجود] وأنه لا يحصل إلا بالتمرن والاعتمال مدة طويلة في التشبه الثاني [بالأجرام السماوية]، وأن هذه المدة لا تدوم له إلا بالتشبه الأول [الشأن الحيواني]، وعلم أن التشبه الأول - وإن كان ضروريا، فإنه عائق بذاته وإن كان معينا بالعرض لا بالذات لكنه ضروري - فألزم نفسه ألا يجعل لها حظا من هذا الشبه الأول إلا بقدر الضرورة، وهي الكفاية التي لا بقاء للروح الحيواني بأقل منها"[١٣٤]. فهل كان هذا واقعا أقره العمل بعد أن أثبته النظر، وأنه لا مجال لارتفاعه؟

إن هذا الواقع الذي كان قبرا ووبالا بالنسبة للذات لم يمنع حيا من الطموح إلى القفز عليه، إذ "رأى أن الصواب كان لو أمكن ان يمتنع عن الغذاء جملة واحدة رغم أن في ذلك فساد لجسمه واعتراضا على فاعله". هذا ما رأى في جنس ما يتغذى به؛ أما المقدار فرأى أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع"[١٣٥]، لكن بالمقابل" ألزم نفسه دوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه والاغتسال بالماء في أكثر الأوقات وتنظيف ما كان من أظفاره وأسنانه ومغابن بدنه، وتطييبها بما أمكنه من طيب النبات وصنوف الذواهن العطرة، وتعهد لباسه بالتنظيف والتطيب حتى كان يتلألأ حسنا وجمالا وطيبا"[١٣٦].

ها نحن مرة ثانية أمام موقف تحكمه الازدواجية: بحيث ترى حي وهو ينظر بعين الاحتقار والازدراء إلى هذا الجسد الذي ينبغي ستره وإخفاؤه وقمعه وتقويمه بحكم أنه عائق ومدعاة للعار والوضاعة، يوليه بالمقابل عناية خاصة فينظفه ويطهره ويعالجه، ليعرضه في أبهى الحلل والزينة، متلألأ بالحسن والجمال... وكأن الأمر يؤذن بانفلات نحو رؤية مغايرة، ترصد الجسد فاتنا خلابا بل وأساسا لكل تجربة إنسانية![١٣٧]

إلا أن إعادة النظر في نص ابن طفيل سرعان ما تجعل قبول هذه الخاطرة السريعة أمرا صعبا. إذ أن المراحل القادمة من النص، أقصد من تجربة حي بن يقظان تلغي كل فكرة قد تخرجنا إلى زمن غير زمن ابن طفيل، هذا إن لم ترجعنا إلى أصول أسبق[١٣٨].

إن لجوء حي لهذا "الطقس" الإستشفائي لا يمكن تفسيره إلا بكونه ينظر إلى جسده كقدر وسوء حظ أصلي لا مناص منه، وأنه لم يخلق له "عبثا ولا قرن به لأمر باطل"[١٣٩]، وبأن هذه الاهتمامات ستجعله نسيا منسيا ومستعيدا بالمقابل لبعض النبل الذي يفتقر إليه من هذه الجهة افتقارا أصليا. إنه تلطيف من حدة التعارض فقط دون أن يلغيه. هذا مع تبييت النية للقيام بالفعل الحاسم في الوقت الذي يصبح هذا الجسد وبشكل خطير،معكرا لصفاء المشاهدة، فما إن" تكر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله وترده إلى أسفل السافلين فيعود من ذي قبل"[١٤٠]. إن قواه المحسوسة تعترض سبيل الاتصال الذي يسعى إلى تحقيقه في حياته قبل أن يتوفى، فتلحقه آلام لا حد لها. ما هو المخرج من هذا المأزق؟

إن التفلسف هو تعلم الموت والتشبه بالإله. هذا الشعار ذي الأصول القديمة سنجده يحضر بقوة في هذه المرحلة الحاسمة من التجربة الميتافيزيقية لحي بن يقظان: إن الجسد هو الحاجز الذي يحول دون سمو

الذات نحو تحقيق الاتصال."إنه السجن" الذي لا خلاص منه إلا عند الموت لذا فقد كان على حي أن يقدم على تعلم الموت ويتدرب على إماتة شهوات الجسد ورغباته التي تقيده بالعالم الزائف، ربما كانت هذه هي الواجبات السلبية لفعل التفلسف"الاتصالي"؛ أما عن الواجبات الإيجابية فإنها تكمن في التفرغ الكلي للذات الإلهية دون شركة ولا شوب. يقول ابن طفيل: "وقد كان تبين له أثناء نظره العلمي قبل الشروع في العمل أنها على ضربين: إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة، وإما صفة سلب كتنزهه عن الجسمانية [...] فرأى أن التشبه به من صفات الإيجاب، هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك به شيئا [...] وأما صفات السلب، فإنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية، فجعل يطرح أوصاف الجسمية عن ذاته، وكان قد طرح منها كثيرا في رياضته المتقدمة"[١٤١]، حيث كان بصدد التشبه بالأجرام السماوية. وقد اقتضى هذا التشبه القيام بعدة واجبات تطهيرية: كحركة الاستدارة والاعتناء بأمور الطبيعة، إلا أنه لما كان هذان الفعلان من صميم الفعل الجسماني كذلك، فإنه قد" أخذ في طرح ذلك كله عن نفسه، إذ هي بجملتها مما لا يليق بهذه الحالة التي يطلبها"[١٤٢]، والتي هي التشبه بواجب الوجود الواحد الحق.

إننا بصدد سلب متدرج للذات لتأهيلها لمقام سام يقتضي التوحيد والتفريد دون شركة ولا شوب، وذلك بالتركيز والتفرغ الفكري. ودأب في ذلك مدة طويلة" بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك"[١٤٣]. فهل ستكون هذه الأفعال آخر محطة في التجربة؟

٥- من نفي الجسم إلى نفي الذات

لقد نفى حي عن ذاته صفتي الحركة والنزوع؛ إلا أنه الآن بصدد مقام خاص وهو مقام مشاهدة الموجود المحض، لذا فقد كان نفي الصفتين

الملازمتين للذات بما هي جسم غير كاف في هذا المطلب. لقد بقي عائق كبير...

لحدود الآن ما يزال حي يسلك تجاه الموضوع الذي هو الموجود الواجب الوجود، كذات تسعى إلى أن تطور من مؤهلاتها الذاتية، سواء إيجابيا أم سلبا لتكون آهلا للاتصال بهذا الموجود الخاص الذي اقتضى طلبه كل الأفعال التي سبقت الإشارة إليها، ورغم كل ذلك بقي ثمة فعل حاسم من دونه لن يتحقق المنال!

لقد كان لا بد من الإقدام على إلغاء أحد طرفي العلاقة القائمة بين الذات والموضوع. ففي" خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الأشياء إلى ذاته، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود. فكان يسوءه ذلك، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة، وشركة في الملاحظة"، لقد تحولت غاية إدراك الذات بالذات إلى "رغبة في تغييب الذات". بيد أن الغاية القصوى من وراء هذه التجربة العدمية هي الوصول إلى الشعور" بأنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق"[١٤٤]. وهكذا" فما زال يطلب الفناء عن نفسه في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك. وانعدم عن ذكره وفكره كل شيء وكل ذات وغابت ذاته في جملة ما غاب وتلاشى الكل واضمحل، وصار هباء منثورا، ولم يبق إلا الموضوع الذي هو" الواحد الحق الموجود الثابت الوجود"و" استغرق في حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر"[١٤٥]، وسكت اللسان عن وصف الحال والمقام[١٤٦].

لا داعي لأن نؤكد هنا بأن المعادلة بين الذات والموضوع قد انتهت إلى تغييب الذات لصالح الموضوع. بعبارة أخرى، إن عملية الوجود

والعدم قد تمت في هذا المقام على شكل عدم للذات من أجل وجود ثابت للواحد. وربما حتى إثباتا لوجود الذات[١٤٧] ولكن ليس في مقامها الاعتيادي بمواجهة الموضوع وإنما وجود داخل الموضوع بحيث ينتفي بذلك وجودها فيه ولا يبقى إلا الموجود الذي يحويها وهو الموضوع. فقد وصل به الحد إلى الإشارة[١٤٨] إلى أن هذه المعادلة في أوج تطورها قد سمحت بأن يحظر بباله "أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق"[١٤٩].

وبالمناسبة، فلا بد أن نشير إلى أن هذا المقام هو ما لم يصل إليه ابن باجة الذي انتقد الالتذاذ العظيم الذي يحصل في هذا المقام، وبسبب من ذلك هاجمه ابن طفيل قائلا: "لا تستحل طعم شيء لم تذق [ه]، ولا تتخط رقاب الصديقين"[١٥٠]. إن الذي لم يذقه ابن الصائغ بحسب ابن طفيل، هو المقام الذي وصل إليه حي بن يقظان وذاقه رغم أنه "يعظم أن يوصف بلسان، ويدق أن يكسى بحرف أو صوت، ورآه في غاية من اللذة والسرور والغبطة والفرح، بمشاهدته ذات الحق جل جلاله"[١٥١].

إن رد ابن طفيل العنيف على ابن الصائغ، واعترافه، خلافا له، بمكانة أبي حامد الغزالي[١٥٢]، وكذا استعانته بابن سينا "لإثبات إمكانية مرتبة الولاية [...] وجوازها، المرتبة التي تفوق مرتبة أهل النظر وضوحا ولذة ولا تناقضها من حيث الموضوع"[١٥٣]. إذ ان هذه المرتبة هي من "جملة الأحوال التي نبه عليها الشيخ ابو علي" ابن سينا حسب ابن طفيل.

يقول دو ليبرا " إن الحكمة السينوية بالنسبة لابن طفيل تذهب ابعد مما تذهب إليه السيرة الفلسفية لابن باجة، فهي لا تقصيها وإنما تتجاوزها نحوغايتها الخاصة"[١٥٤]. فوضعية الاتحاد بالذات الإلهية والفناء فيها، تتخطى الحكمة النظرية لابن باجة، ووضعية سعيده[١٥٥]. ذلك أن" إبدال الفعالية

الفلسفية والتأمل العقلي بالإلتذاذ الذي يتوطد بالرياضة، ويعتقد بشدة الوطء ويسير نحو اتصال[...] مرآوي أكثر منه نظري[...] أو تأملي[...]، ما دام أنه قد بلغ الأوج في حال بحيث أصبح سر الإنسان هو مرآة الله المجلوة. فاتساع الحياة الفلسفية وتحولها إلى نمط حياة فضل وإشراق يعني عند ابن طفيل، تخطي المعرفة النظرية العقلية الاستدلالية لابن باجة إلى معرفة "ذوقية" (حكمة)، مرآوية وإشراقية كما هي عند ابن سينا. معرفة ذوقية [...] ليست "مصادرة نظرية" ما دام أنها لم تنتج عن سلاسل استدلالية ولاعن أقيسة، ولا عن نظرية بالمعنى المزدوج للنظر والتسلسل، وإنما عن رؤية خالصة، أكثر جلاء وسرورا وأكثر مباشرة لعين الحقائق التي يدركها الفيلسوف، وهي الحكمة التي يتذوقها بوضوح تام"[١٥٦]. أما ابن باجة الفيلسوف فلم يقم بشيء أكبر من مشاهدة هذه الحقائق، ولم يتخطها إلى ما بعدها للتمتع بمشاهدة الخالد الواحد الأحد ولصياغة جنس خاص من الحياة[١٥٧].

من هنا نفهم كذلك هجوم ابن طفيل في هذه المرحلة على العقل كقوة ناطقة تتصفح أشخاص الموجودات الحسية، وتقتنص منها المعنى الكلي، فهذا العقل لا يصل إلى مرتبة انطباق أفعاله على ذات الحق والذوات العارفة به "إذ لم يكن اجتماعهما [العالم المحسوس والعالم الإلهي] في حال واحدة، إذ الدنيا والآخرة كضرتين إذا أرضيت إحداهما أسخطت الأخرى"[١٥٨]. هذا دون أن نذهب إلى حد افتراض عدم العالم المحسوس، رغم كونه مجرد ظل تابع لمتبوعه، وإن أي فساد يطرأ عليه لا يعدو أن يكون فساد تغير لا فساد عدم[١٥٩].

إن حالة الانخطاف التي حصلت لحي بن يقظان في مقام المشاهدة المحض جعلته يطلع على العوالم والأفلاك والذوات الأخرى، ولما انتهى

به الأمر إلى الاطلاع على عالم الكون والفساد، سرعان ما غمره الحنين إلى الحياة القصوى، و"سئم تكاليف الحياة الدنيا" فسعى إلى المقام الكريم والدوام فيه أطول مدة، إذ " كان يلازم مقامه ذلك ولا ينثني عنه إلا لضرورة بدنه التي كان قد قللها حتى كان لا يوجد أقل منها، وهو في ذلك كله يتمنى لأن يريحه الله عز وجل من كل بدنه الذي يدعوه إلى مفارقة مقامه ذلك، فيتخلص إلى لذاته تخلصا دائما، ويبرأ عما يجده من الألم عند الألم عند الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن"[١٦٠]. ورغم ذلك يبقى مشكل البدن قائما. فمنذ أن أحس حي بضرورة التخلص منه، سواء أثناء التنظير لأخسية الجسم بشكل عام ومقارنة مع النفس، أو أثناء ترقيه في تجربته وتشبهه بالعالم الحيواني والفلكي والإلهي إلى لحظة الفناء التام، بقي الجسد عائقا وشرا لصيقا بمطامح الذات. لهذا يصح أن نقول من هذه الجهة أن مسألة القطع الكلي مع الجسد في قصة حي بن يقظان، كانت مسألة رغبة وليس واقع. وسيتكرس تأويلنا هذا - إن صدق - في مرحلة التراجع، تراجع الحكيم عن مواقفه بازاء الجمهور.

قلت، إن هذا المشكل سيظل قائما بشكل حاد وبشكل فعال مساهم في تحديد تصور لمسلكياته مع ذاته، ومع غيره في مرحلة لاحقة. ذلك أن مواجهة الجسد تعتبر، في نظرنا، الجرح الغائر في تجربة حي بن يقظان، خاصة عندما يكتشف أن كل التعذيب والقسوة اللذين مارسهما على جسده، لم يخمد، بفعلهما، جمرته المختبئة تحت الرماد، تنتظر أول ريح تصادفها كي تشتعل، وتحرق كل ثمار الروح والذات وتطمس كل معالم الرحلة نحو الفضيلة و"الإنسان الكامل"[١٦١].

لقد قادنا البحث في مقام الجسد عند ابن طفيل إلى حديث عن الذات لديه، وأثبتنا في المراحل الأولى محاولات حي بن يقظان المتدرجة لتطهير

الذات من الجسد ولواحقه، إلى أن بات لزاما الإقدام على موقف خطير يمكن أن نعتبره سمة أساسية في فلسفة ابن طفيل[١٦٢]، وهي أن هذا التطهير قد مس ذات الإنسان عندما بقيت حاضرة في وقت لا يحق فيه الحضور والمثول إلا للذات الإلهية التي هي الموضوع الموجود بإطلاق.

من هنا يظهر بأن" كل تحديد وإبراز لمقام الذات لن يكون مفهوما إلا داخل العلاقة مع الجسد ومن خلالها"[١٦٣]، والعكس صحيح كذلك.

وهكذا ننتهي إلى القول بخصوص مسألة وجود الجسد فهو في نظر حي بن يقظان ليس وجودا قائم الذات ولا حدا ثابتا، طالما ان الإنسان كائن طبيعي اساسا، أي ينتمي إلى عالم الكون والفساد ومحكوم بمنطقه، ولكنه بالمقابل يتطلع بشوق عارم إلى الأفق الميتافيزقي مما يجعله يتراوح بين مقولات الحركة والسكون، الجواز والوجوب... وفيما بين الحدود المتقابلة فقط، يمكن لنا البحث عن الجسد وبمعيته عن الذات، أي في معادلتي الحضور والغياب، والظهور والإخفاء اللتان تطالهما على مستويات متفاوتة، أقصاها المستوى الأنطلوجي.

الجسد والجمهور

ربما لم يكن تتبعنا التدريجي لعمليتي المد والجزر اللتين مستا الجسد البشري، في متن القصة في حد ذاته، إلا لكي نحاول في الأخير صياغة مقام للجسد، لكن هذه المرة ليس بالمعنى الفردي، وإنما بالمعنى الجماعي، الذي هو الجمهور.

ولسنا بحاجة إلى كثير من الحجج لنثبت في نهاية المطاف ارتباط تصور الجسد بتصور الجمهور.

إذ أن موقف إبن طفيل من مراتب الموضوعات ومراتب المعرفة يحددان بشكل لا مجال فيه للشك، مراتب الناس. فالإدراك الحسي المباشر، مثلا، للموضوعات المحسوسة غالبا ما يكون لغاية نفعية علمية متعلقة بالجسد وأعراضه، وهو معرفة بسيطة يشترك فيها عامة الناس. وقد صورت حالة حي الأولية هذه المرتبة المعرفية. هذا ونضيف حجة ثانية فنقول بأن رغبة الفيلسوف الحثيثة في الوصول إلى نظام من التفكير قد تحكم فيه أمران يلزمان في نظرنا عن بعضهما البعض فالاستقلال عن أهواء الجسم وقواه لا يمكن أن نتعايش أبدا مع الخضوع لأعراف المجتمع واعتقاداته.

وقد انطلقنا من فكرة مفادها أن معاداة الجسم كان لها دور كبير في الإنسلاخ عن الجمهور ورغباته ونزواته بعد تقويمه ومحاكمته. كيف ذلك؟

من خصائص العامة عند ابن طفيل، "البلادة والنقص، وسوء الرأي وضعف العزم وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلا". إن صدق هذه الأوصاف

على مستوى الكلية يتضمن بدوره صدقه على الفرد، ويكفي دليلا على ما ندعي أن نتذكر رؤية حي بن يقظان لجسده.

وهذا وإن تلك الأوصاف الواردة أعلاه، هي أوصاف جاءت على لسان الفيلسوف ابن طفيل وليست موقفا لحي بن يقظان[١٦٤]. ونحن فصلنا بينهما فقط، لكون الأول يؤاخذ بطله لما اعتقد أن الناس كلهم مثله أو على الأقل مثل صديقه آسال.

ولقد سبق أن أشرنا إلى أن آسال هذا هو من أخبر حيا بحال الجمهور وما هم عليه من نقص الفطرة والإعراض عن أمر الله.

عندما كان حي يتأمل الشريعة بحسب رواية آسال تعرض لمسألة خطيرة تهم صميم موضوعنا، ألا وهي تساؤله النقدي المبدئي حول اقتصار الشرائع على الفرائض والعبادات وإباحتها "لاقتناء الأموال والتوسع في المأكل حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والإعراض عن الحق"[١٦٥]. وكان رأيه هو أن لا يتناول أحد شيئا إلا ما يقيم به الرمق، وأما الأموال فلم تكن لها عنده معنى، إذ يقول" إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل، وأقبلوا على الحق واستغنوا عن هذا كله ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته، أو تقطع الأيدي على سرقته أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة "[١٦٦].

إن ما نتعلمه من درس حي بن يقظان هذا، هو الإلغاء شبه التام لكل إمكان للمعاملات البشرية، أو أي قيام للنواميس والشرائع التي تضبط أركان وقواعد قيام الصناعات والمهن والفلاحات. وباختصار، إنه درس يرفض قيام العمران، في مقابل الانشغال بالحق وبالرياضات الروحية التي تسمو بالذات البشرية وتزكيها وتميت أعراضها الجسدية وأهواءها الزائلة. وما السماح بفسحة صغيرة للبدن إلا لكونه شرطا ضروريا غير كاف

لاستمرار الحياة الفاضلة. أقصد أنه مجرد توطئة لتحصيل غاية أسمى، إن تحصلت استغني عن التوطئة.

إن ابن طفيل سيدفع بطله لارتياد عالم مليء بالنتوءات والمآزق: فاندهاشه الأولي من الحيز الذي سمحت به الشريعة لقيام الشأن الدنيوي العام سيتكرس بشكل متأجج لما سيصطدم بحال الجمهور في الجزيرة الآهلة للناس وعلى صورة مكشوفة تثير الإحباط واليأس من الإصلاح وتبليغ الرسالة، رسالة الحقيقة كما أدركها حي.

ذلك أن تحكم منطق الشهوات والأهواء والتهالك على جمع حطام الدنيا والتمسك بها واستغلال الشريعة لترضية الرغبات والنزوات واستقامة المعاش جعل مسألة إفشاء الحكمة أمرا متعذرا. غير أننا ونحن نطلع على وصف ابن طفيل لحال الجمهور وعالم مطالبهم، يجب أن نستحضر حال حي بن يقظان وهو في أوج اتصاله وانتفاء ذاته تماما في الذات الإلهية، والسياحة في الأرض والدوران حول الذات... لنتساءل في الأخير عن مدى إجرائية النظرية اليقظانية في تجربة الحياة اليومية للجمهور. لنتخيل حال الجمهور وهم يقومون بنفس أفعال حي!

طبعا لقد كان لإقدام حي بن يقظان على تبليغ الحقيقة للجمهور أكثر من دلالة: فلقد جمع في رأينا بين موقفين واردين عند أفلاطون، الأول مذكورفي فيدون وجورجياس[١٦٧] والثاني في الجمهورية. ففي الأولين حاول أفلاطون أن يؤسس نظريته في ثنائية النفس والجسد القائمة أساسا على هبوط النفس من أعلى إلى الجسد، الذي يعد في نظره قبرا وشرا ونقصا بالنسبة لها، وأن لقاءهما هو مجرد لقاء مرحلي عابر فقط ويجب أن يكون كذلك.

أمام هذا الوضع ما على الفيلسوف إلا أن يزدري الجسد ويحاول

التخلص منه بالتطهير والتشبه بالإله وبتعليمه الموت، موت الجسد إلى أن ترقى النفس لتعود إلى عالم الماهيات.

أما في الجمهورية، فإنه رغم أن الفيلسوف الحق هو من يخرج من الكهف ويصعد إلى عالم الماهيات(الخيرالأسمى)، عليه أن يعود بعد ذلك إلى الكهف لأن يعلم أهله ويبلغهم الأشياء على حقيقتها. إلا أن الطريف كذلك هو أن هذا العائد سيفشل في تبليغ الحقيقة وسيكون مثار سخرية من طرف أهل الكهف[١٦٨].

لقد قلنا قبل قليل عن حي بن يقظان بأنه جمع بين موقفي أفلاطون، عندما لاحظنا أنه على الرغم من موقفه الأصلي من الجسد ومن رغباته انطلاقا من تجربته الفردية واطلاعه عن حال الجمهور على لسان آسال، نراه يخوض غمار التجربة "السياسية" بالمعنى العميق لهذه الكلمة[١٦٩]، في أفق يتحكم فيه الجسد ومطالبه بشكل اعتيادي، لا شعوري أحيانا.

إن الأبعاد المادية والجسمية مقوم أساسي للجمهور، بمعنى أنه لا انفكاك له عنها، لهذا فأي محاولة لإلغاء هذه الأبعاد معناه المجازفة بإلغاء الجمهور، أو في أبسط الأحوال إلغاء الصفة الملازمة لهم، أقصد صفة الجمهور ليحملوا صفة أخرى غيرها، وهي بالضرورة ستكون أعلى مرتبة منها حسب ابن طفيل. وهذا يستحيل قيامه طالما أن هناك ضرورة مدنية تقتضي وجود التنوع والاختلاف.

وهذا فعلا ما تحصل لديه بعد أن تصفح طبقات الناس ورأى كل حزب بما لديهم فرحون. فقد بان له "أن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم ليستقيم معاشهم"[١٧٠]، إذ لما فهم أحوال الناس وأن أكثرهم بمنزلة الأجساد فقط، أي بمنزلة الحيوانات غير الناطقة".

علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت

به الشريعة لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه، "فلكل عمل رجال ولكل ميسر لما خلق له سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا"[١٧١]. هكذا إذن، فمن تحرير الذات من البدن وأعراضه إلى تحرير الذات من الوجود والاتجاه بها للذوبان في الذات الإلهية، أي إلغاءها. فهذا إذن ما يجعلنا ندرك "لماذا كان شعار تحرير الذات وتحقيقها هو الممارسة العقلية"[١٧٢] والاتصالية.

من هنا نفهم أن نموذج الذات بالنسبة لابن طفيل كان عبارة عن تجريد – عقلي في مرحلة أولى ثم ما بعد عقلي في مرحلة لاحقة – ينبذ الإنصات بصوت الجسم ومطالبه.

وبالتالي عدم "الإصغاء لهدير التاريخ والجماهير"[١٧٣]. ونحن " لا نستطيع أن نوافقها على خطتها المذكورة لا سيما إذا اتخذت كنموذج أمثل للحياة البشرية عامة".

فقد بدا واضحا أن المرمى المباشر لهذه الاستراتيجية في تحقيق الذات كان هو أولا وقبل كل شيء، تحريرها من جسمها، أي تحريرها من انفعالاتها وأهوائها ورغباتها، تحريرها من إرادتها ومن قواها، من حاجياتها المادية، ومن علاقاتها بالعالم وبالأشياء"[١٧٤].

فلكي يصل الإنسان – أي إنسان – إلى السعادة عليه أن ينتقل مع حي بن يقظان عبر مقامات وأحوال، الأحوال رحيل في الفكر والحياة، والمقامات محطات للتأمل والتفكير في الوجود بمستوياته المتعددة، الطبيعي، الإنساني، الميتافيزيقي. لتفعيل وصفة ابن طفيل في السعادة لابد من تغييب الجسد ونبذ أصوله وثقافته، ولابد بالمقابل من تخليص للروح من أجل التخلص منها فيما بعد، والانشداد نحو أسمى الآفاق ، نحو المطلق حيث السعي نحو التوحد والاندماج فيه.

لقد رحل حي بجسده وذاته عبر مسالك وعرة شاقة من أجل الاستعداد للتلاشي في اللامنتهي، ووفقها فقط يصل حي بن يقظان إلى حالة الانشراح والانتشاء، وكأن الوصول إلى الفضيلة والسعادة لا يتأتى إلا عن طريق قهر الجسد وتغييب الذات في أتون الموضوع.

وكان أمرا مفهوما أن يفشل في لقائه بأهل المدينة، لأن هذه المدينة تمتلأ بذوات وأجساد تؤمن أن الفضيلة والسعادة مسألتان حسيتان يمكن إدراكهما والانفعال بهما. وهو الأمر الذي يبدو قاصرا عن مطلب حي بن يقظان.

"وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد، وتدل على أن الفوز والنجاة فيهما، وأقوال أخر تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة، فتعلق آسال بطلب العزلة [. . .] وتعلق سلامان بملازمة الجماعة"

ابن طفيل

مقدمة

لنحاول في هذا الفصل أن نفحص هذه الدعوى:"إن الفيلسوف في الإسلام يرى أن الخطاب الفلسفي لا يتأسس إلا إذا اعتزل الفيلسوف المجتمع المرفوض؛ غير أن لمفهوم "الاعتزال" هنا دلالة خاصة، فأصالة الفيلسوف الحق لا تتأكد إلا إذا آمن بدونية الآخرين وباستعلاء الفلسفة على غيرها، وآمن بعجز الآخرين عن إدراكها. إن الفيلسوف في المجتمع الإسلامي خاصة يعشق التوحد ويدبر لنفسه المتوحدة، في مدينة فاضلة لم توجد بعد[...] إن الفيلسوف حتى في تأسيسه لفلسفته الأخلاقية العملية، كان ينطلق من إيمان أن ما يؤسس لا يصلح إلا على أنقاض الحاضر الميؤوس منه، لذا فقد اختار الفيلسوف الأصيل والحكيم المتفرد، أن يصم أذنيه ويخض عينيه عما يفكر فيه ويمارسه الآخرون، جمهورا كانوا، [...] أم ما شاء الله أن يكونوا! ومن ثم لم يكن للآخر حضور بمعنى الكلمة في كتابات الفيلسوف الإسلامي"[١٧٥].

فما هي منزلة التوحد عند ابن طفيل من خلال قصة حي بن يقظان؟ وما هو أثرها على مصير حكمة هذا الأخير بين الجمهور، في المدينة؟

نسلم عموما بالقول إن التوحد بما هو تجربة حياة، إنما كان سببا وشرطا قبل أن يكون نتيجة ومفعولا!

إن تجربة التوحد عند حي بن يقظان كان لها وجهان على الأقل: وجه أول كان يعيش عليه قبل أن يدرك حقيقة نوعه البشري المتعدد، وقبل أن

يعلم أن له أشباها ينتمون معه إلى نفس النوع. ولابد أن نقرر بأن حيا بن يقظان سبق أن توصل إلى هذه الحقيقة في تأملاته الميتافيزيقية لما كان بعد بالجزيرة المهجورة، إلا أن ما نؤمه هنا بالقصد الأول، هو معاينته الحسية لهذه الحقيقة، أي المواجهة المباشرة للناس.

أما الوجه الثاني، فهو تلك الحال التي صار إليها بعد فشل لقائه بالجمهور، وبعد العودة الأخيرة إلى جزيرته الأصلية، وهجرانه للإنسان بما هو كائن أخلاقي- سياسي.

ونستطيع أن نزعم كذلك بأن هنالك في القصة، وسيطا فعالا بين هذين الوجهين، وهو الذي تحكم من حيث لا يدري - ولا يستطيع ذلك - في مصير الأحداث، أقصد آسالا، الشخص الورع الذي طلب العزلة بدوره هروبا من "ظاهر" يقمع الرغبة في النظر، نحو توحد يتيح إمكانات معرفية جمة. لقد كان آسال أول كائن بشري يلتقي به حي بن يقظان، وهو الذي أخبره بحال المدينة، هذا الخبر الذي حرك مسار الأحداث والحكمة من اتجاه عمودي يرمي بكل الأعراض ليلتقي بالعالم الميتافيزيقي، إلى اتجاه أفقي ساع لبسط وإشاعة الحكمة بين أهلها وغيرها أهلها. وقبل هذا وذاك، إنه هو الذي علم "حيا" لغة الكلام التي بدونها ما كان ليدبج حقائقه في كلام معقول يسمي به الموجودات الثاوية بهذه الحقائق، كلام يمكن التواصل به مع آسال ومع أهل المدينة...لكن كل هذا كان بعد أن اشتركا في الطعام وتبادلاه، وهذا هو المعنى الأصلي للتواصل بما هومقابل للكلمة الفرنسية communication.

إن تناولنا لهذه المسألة، مسألة التوحد والإعتزال، سيكون من ثلاث زوايا: زاوية سننظر من خلالها إلى حي بن يقظان وهو في غمرة احتفاله بتوحده وتفرده في العالم، وزاوية سننظر من خلالها إلى ذلك الوسيط

الفعال آسال الذي أخرج حيا من عزلته الأولى ليلج به العالم المعيش؛ ويعودا معا إلى العزلة الثانية، هذه العزلة ستكون موضوع الزاوية الثالثة حيث سنرصد بها حيا وهو يجر أذيال الخيبة وعائدا إلى التوحد من جديد.

١- حي: من التوحد إلى المعرفة!

تسمح لنا مسألة العزلة[١٧٦] - التي لم تنل حتى الآن غير حظ قليل من النظر الفلسفي[١٧٧]- بإلقاء أضواء كاشفة على الذات الإنسانية وهواجسها ومسلكياتها وطموحاتها في فضاء محكوم بطقوس التوحد والانعزال. وهي تتصل في مستوى من المستويات بمسألة أخرى قد تعد مخرجا منها كما تعد تكريسا لها، وتضاهيها أهمية - وقد كتب فيها الكثير ومن زوايا عدة، إنها "مشكلة المعرفة التي تساعد [من الزاويةالأولى] على الانتصار على العزلة"[١٧٨]، وعلى إخفاق الذات في إقامة علاقة ما مع الجماعة والتواصل معها، والشعور الحاد بالقلق الذي يتولد عن هذا الإخفاق. هذا وقد تكون العزلة في حد ذاتها مناسبة لنشأة وعي الذات بإزاء الغير، مع ما يرافق هذا الوعي من تقويمات تخص الآنا والآخر.

لابد من التنبيه إلى أن ابن باجة، الفيلسوف الأندلسي، كان قد دشن قبل ابن طفيل خطابا في العزلة والترويج "لفكرة الإنسان المتوحد الخارج عن سلطة المدينة المتحرر من قيم الخير والشر"[١٧٩]، وذلك في كتابه الموسوم بـ "تدبير المتوحد" وفي باقي رسائله، ويبدو أن ابن طفيل قد أخذ عنه هذا المشروع[١٨٠]، أو على الأقل تأثر به كما يؤكد ذلك أغلب الدراسات التي تناولت قصة بن يقظان.

يقول مونك: لقد كان ابن طفيل في قصته حي بن يقظان" متبعا خطوات ابن باجة، يوضح التطور المتتالي لتصورات العقل عند الإنسان المتوحد المتحرر من انشغالات المجتمع ومفعولاته، إلا أنه يريد أن يقدم

لنا متوحدا لم يخضع ولم يعان أبدا هذه المفعولات، وأن العقل الذي فيه عقل مقوم لذاته، يصل متدرجا، باجتهاده، بواسطة التحريك الصادر عن العقل الفعال إلى تعقل أسرار الطبيعة وإلى أسمى المسائل الميتافيزيقية"[١٨١]. إن من يقرأ قصة حي بن يقظان يلاحظ فعلا وجود تحولات مشهدية عرفها البطل "حي" منذ نشأته أو وصوله إلى الجزيرة حتى لقائه بآسال ...

ربما كان موت "أمه المرضعة" أول بادرة لنشأة الإحساس بالتوحد عند حي، وكان قد سبق هذا الإحساس شعورعارم بالألفة بينهما، إذ كانت أمه الظبية هي العالم الوحيد الذي انفتح عليه في هذه المرحلة، ولما ماتت و"رآها الصبي على تلك الحالة، جزع جزعا شديدا، وكادت نفسه تطير أسفا عليها فكان يناديها بالصوت الذي كانت عادتها أن تجيبه عند سماعه، ويصيح بأشد ما يقدر عليه فلا يرى عند ذلك حركة ولا تغييرا"[١٨٢]. إن المحبة والألفة في ظل هذا الفناء لقاء عابر، والفراق على إثر الموت فراق لا لقاء بعده، فراق يجعل العلاقة لا تتكرر. فتعلق حي بأمه كان تعلقا وجدانيا مسربلا بروعة الألفة ولذة التعاطف. " ولكن ذلك كله بناء هش، فالفراق مسألة وقت. والفجيعة حاضرة بالقوة وتأتي في كل لحظة، بالفعل"[١٨٣].

كما كان الموت ذلك الحدث الذي أعطى إشارة بتدشين البدء في مغامرة المعرفة والترقي في درجاتها، إذ كان الموت من هذه الجهة أول " مشكلة ميتافيزيقية يصطدم بها البطل وأول مقدمة فلسفية سيقدمها الفيلسوف في المستوى الأول لاكتشاف حقيقة أساسية، حقيقة وضاعة الجسد وهوانه، وأهمية الروح ورفعتها "[١٨٤]. مباشرة بعد وفاة الظبية، سينقلب البطل على عقبيه، ليتجه من السياحة في الغابة والاهتمام بالشأن الحيواني، إلى محاولة إيجاد تفسير لهذا الحديث الذي أيقظه على هذه الحقيقة المهولة، فكان الموت بذلك إعلانا عن بدء التفلسف.

ومع مرور الزمن والترقي من الكشف عن الإشكالات إلى حلها، ومن المحسوسات إلى المعقولات يلج حي فضاءات أخرى، فالكون بما له من آفاق شاسعة كان ميدانا خصبا لحي بن يقظان فائق الفطرة، إذ كانت رؤيته وتأملاته تتجاوزان مرحلة بعد أخرى، حدود العالم الحسي المباشر. وربما لهذا السبب "كان متوحدا شأنه في ذلك شأن الأنبياء"[١٨٥]، فتوحده وعزلته، لم يولدا فيه إلا رغبة جموحة في طلب المعرفة بما هي "وسيلة من وسائل التغلب على العزلة"[١٨٦] ، فعن طريق المعرفة يستطيع الإنسان أن يخرج من انطوائه الذاتي وغربته في ذاته ويعلن عن إمكاناته الخلاقة في ارتياد آفاق أخرى. فالعزلة تهدد الذات من كل جانب وفي كل مكان، لذلك كان حي يحاول باستمرار أن يستعيد تكامله بتغلبه على عزلته وتعويضه الفراغ المهول الذي أحدثه غياب الأم.

إلا أن حيا بن يقظان لم يقتصر في نظره على المعرفة التي تعتمد الملاحظة والاستقراء بل تجاوزها إلى إقامة البراهين والحجج على وجود واجب الوجود، بل قد وصل به الحد إلى القطع مع كل المراحل التي سبقت إثباته. فإذا كان أمرا واضحا الآن أن طلب المعرفة كان بالنسبة لحي وسيلة من وسائل قهر العزلة ومتاهاتها، حيث دفعه طلبها، كما مر منها، إلى الانصراف عن عزلته المركزة في ذاته، فإنه، ومن خلال هذا النص، تبدو حافزا قويا على ارتياد فضاء آخر، فضاء تتوصل فيه ذات المتوحد إلى معرفة العالم الإلهي، بل والاتصال به.

لذا يصح القول هنا إن الاتصال الإلهي "يخفف من وطأة الحنين المرتبطة بالعزلة"[١٨٧]، ففكرة التوحد في هذا السياق تفترض دائما اللهفة والحاجة إلى الاتصال[١٨٨]، وإنها تستتبع بالضرورة الحنين إلى الله والشوق إليه باعتباره ذاتا يمكن أن تغنيه عن العالمين. يقول ابن طفيل بهذا الصدد:

"لما تبين له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجد الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبدا، حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكي توافيه منيته، وهو في حال المشاهدة بالفعل، فتتصل لذته دون أن تتخللها ألم"[١٨٩].

يمكن أن نستنتج، انطلاقا من هذا النص، مسألتين أساسيتين:

١- إن ذات حي قطعت أشواطا كبرى في تحقيق كمالها، وانتهت إلى أن السعادة القصوى كامنة في تحقيق الاتصال، غير أنه ومن أجل تحقيق هذا الهدف "كان ينبغي أن يكون طرفا الاتصال من نفس الطبيعة، [...] وهذا ما يفرض على الطرف البشري أن يعكف على تطوير كمالاته حتى يصير أهلا للاقتران بالطرف الميتافيزيقي المقابل"[١٩٠]. وهكذا، كان يلزم على حي أن يتخلص من كل العوائق العارضة والتأكيد على الجانب الشريف من ذاته[١٩١]، أي الجانب الذي به يشبه ذلك" الموجود الواجب الوجود"[١٩٢]. فبهذه الجهة وحدها "تحصل المشاهدة الصرفة، والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود"[١٩٣]. لذلك التزم حي بن يقظان بعدة قواعد أهمها، الاقتصار من جهة على أقل ما يمكن من الضروريات لترضية الجانب الحيواني فيه[١٩٤]؛ ومن جهة ثانية الممارسة التطهيرية والسياحية في أكناف الجزيرة تشبها بالأجرام السماوية[١٩٥]؛ ومن جهة ثالثة - وهذه الجهة لا تتأتى إلا بتظافر السابقتين - ملازمة الفكرة في الله، والقطع مع كل المحسوسات. فكان " يغمض عينيه ويسد أذنيه ويضرب جهده عن تتبع الخيال، ويروم بمبلغ طاقته أن لا يفكر في شيء سواه، ولا يشرك به أحدا"[١٩٦]. إلا أن هذه القواعد والنتائج التي أسفرت عنها، لم تف بغرض حي بن يقظان وغايته،" فأخذ في طرح ذلك كله عن نفسه، إذ هي بجملتها مما لا يليق بهذه الحالة

التي يطلبها الآن"[197]، التي هي الاتصال. وقد بلغ الذروة في التوحد والاختلاء من أجل تحقيق هذا المطلب بأن اقتصر "على السكون في قعر مغارته مطرقا بصره، مجتمع الهم والفكرة في الوجود الواجب الوجود، ودأب في ذلك مدة طويلة بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغدى فيها ولا يتحرك"[198]، إلا أنه رغم شدة مجاهدته تلك، ورغم غياب كل العالمين عن فكره من جراء ذلك، فإن ذاته تظل حاضرة وماثلة لذاتها فكان يسوءه ذلك، ويعلم أن ذلك شوب في المشاهدة المحضة، وشركة في الملاحظة.

لقد كان حي يدرك أن ركوبه مركب الواحد ورغبته في ملاقاة المطلق، يستدعي إذابة الذات في الموضوع ذوبان الفراشة في لهيب الشمعة[199]، "فما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية، وجميع القوى المفارقة للمادة التي هي الذوات العارفة بالموجود الحق، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات، وتلاشى الكل واضمحل، وصار هباء منثورا، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود، واستغرق في حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر"[200].

هكذا نخلص إلى القول بأن الكمال المعرفي لم يكن بالنسبة للحكيم هو الفصل الأخير في رحلة تحقيق الذات[201]. فمن خلال النص يبدو لنا أن هناك محطة قصوى[202] ينجز فيها حي أمل الاتصال بالذات الإلهية. غير أنه بالنسبة للتجربة الفلسفية عند حي، كان الكمال الميتافيزيقي مضادا للكمال العلمي لأنه، يتطلب منه القطع مع المعرفة العلمية، كما مر بنا، لكونها لا زالت مرتبطة بالعالم الطبيعي الذي يتميز بالحركة والتعدد والزمانية، وهذا ما لا يتناسب ومقتضيات التجربة الميتافيزيقية، "فهذه الأخيرة تود الوقوف

على المطلق متمثلا في الاتصال [...]، لذلك فان الاحتفاظ بالمعرفة العلمية لن يفيد الحكيم شيئا في نيل نعمة الاتصال، فكان لا بد من التخلص منه وإبطال الفعل الذي يكون طريقا إليه. وفي الحقيقة، إن تطهير الذات من المعرفة العلمية هو تطهير لها من انتمائها إلى الطبيعة، تمهيدا لذوبانها في المتعالي"[٢٠٣].

ومادام الأمر لا يتعلق بمعرفة وإنما باتصال[٢٠٤] فلن يتم السلوك إليه بالاستدلال بل بالحدس[٢٠٥] والمشاهدة، " بهذا تنتقل تجربة الاتصال من مجال العلاقة، التي هي مجال النظر العلمي، إلى مجال الوجود والوحدة"[٢٠٦]. ومن دون الحدس، بما هو رؤية مباشرة، لن يتحقق الاتصال، وهو، أقصد الحدس، لا يمكن أن يشتق من غيره فهو أولي وهو" المصدر الذي ينبع منه النور الذي يضئ كل فعل من أفعال المعرفة"[٢٠٧].

باختصار، إن تغيب الذات لصالح الموضوع هو ما يفسر أن شوق الفيلسوف للاتصال ما هو إلا تكريس لرغبة قوية في إذابة الذات في أتون الموضوع، أو في إطفاء الذات في شمس الموضوع[٢٠٨].

إن التجربة الفلسفية عند حي بن يقظان استطاعت أن تتخطى جميع الحدود والعقبات الموجودة في سبيل الاتصال بين الذات الإنسانية والموجود الواجب الوجود، فقد حاول في سبيل إطفاء هذا الشوق إلى الاتصال،أن يشبع وعيه بتجاوز المساطر والمعايير الخاصة بملابسات المعرفة، كما سبقت الإشارة، وهكذا فقد كان" شخصا يحمل عنصر المفارقة الأزلية ويتمتع بفطرة فائقة، ويتطلع[...] إلى الاتصال بعالم مفارق يبحث فيه عن السعادة وفي لحظة الوصول يتم التجرد من كل سبب مادي"[٢٠٩].

لقد عاش المتوحد غريبا مثل غريب الصوفية، وقد بدأت غربته عند ما فقد أمه فانطلق في مغامرة علمية، يسعى بتدبير واضح ومتدرج من

المحسوس إلى المعقول محققا بذلك الكمالين المعرفي والأخلاقي [٢١٠]، إلا أنه سرعان ما انقلب نحو موضوع آخر أرقى، متوسلا في ذلك بمنهج خاص. وفي أعماق عزلة حي ووجوده التنسكي، نما شعور حاد بشخصيته وأصالته وتفرده فتاق إلى الهرب من سجنه المتعدد [٢١١]، ليدخل في اتصال مع ذات أخرى. فالذات" تتلهف للخروج من شرنقتها كي تلتقي بذات أخرى ولتجعل من نفسها شيئا واحدا مع هذه الذات" [٢١٢]، ولكنها في الوقت نفسه يجب أن تسير بحذر مخافة أن تفشل في انجاز هذا المبتغى فتعيش القلق والوجس والخوف من أي عائق قد يعوق بوجه أو بآخر تحقيق ذلك، وهذه هي المسألة الثانية التي ولدناها من النص المذكور أعلاه، وسنفصل فيها القول الآن:

٢- بعد مشاهدته لثلاثة أصناف من المقامات، وبالتالي لثلاثة مصائر: مقام الجهل الكلي بالذات الإلهية، ومصير أهله العدم أوحال شبيه بالعدم [٢١٣]؛ ومقام المعرفة الجزئية بالذات الإلهية ومصير أصحابه من جراء إعراضهم، تكتنفه آلام لا حد لها ولا نجاة لهم ولا سعادة إلا بمجاوزته، ومقام المعرفة المطلقة بالله ومصير أهله كله" لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور فرح دائم" [٢١٤]، بعد مشاهدته تلك اكتشف أن هناك خطر يتهدده، يمكن أن نصوغه على شكل سؤال: ماذا لو وافته المنية وهو بعد في حال الإعراض يسعى جاهدا إلى ما بعدها بكل ما أوتي من عزم وقوة؟

إنه لا مأساة أعمق من مأساة الموت حينما يأخذ الذات على حين غرة وهي ساعية إلى تحقيق غايتها. فقد كان حي" يخاف أن تفاجأه منيته وهو في حال الإعراض، فيفضي إلى الشقاء الدائم، وألم الحجاب، فساءه حاله ذلك، وأعياه الدواء" [٢١٥]. يبدو أن وجود حي مهدد بالفساد، وبالتالي يبدو حي وكأنه على شفا حفرة من الشقاء، فالموت يظهر هنا وكأنه جاثم على

قلب حي وكابوسه مستول على ذهنه، الأمر الذي جعل حياته تتأثر وتعكس هذه المأساة، لأن كل شيء يغدو فاقدا للمعنى أمام احتمال موت محقق، فرغم أن* في الأفق أمل في الخلود وطمع في الخلود يوجهان الفاضل عن وعي أو بدون وعي، ولكن ما يبدو في الأفق يتحول في الغالب إلى سراب رهان يدرك المرء سلفا أنه في الغالب مرشح لفقدانه"[٢١٦].

لقد كان الموت هو ذلك القلق الذي تعيشه الذات ولا تجد لنفسها انفكاكا منه مما قد يؤدي إلى عزلة على مستوى آخر، عزلة لا تطاق، يرصدها وضع حي البيولوجي والميتافيزيقي. فرغم أنه كان في تكوينه* منفصلا عن كل الموجودات في عالم الكون والفساد، وكان متفردا بين بقية الكائنات الحية، فإنه بالمقابل، لا يماثل الموجودات في العالم العلوي: عالم العقول المفارقة، عالم المطلق. منزلة بين المنزلتين، ووسط بين طرفين. تركيب ومركب غريب، الملائكية والحيوانية. دواعي القلق الميتافيزيقي تحضر في الوجود الإنساني بهذا المعنى، فلديه شوق إلى المطلق ورغبة في تحصيل المطلق في فعله ونظره ووجوده"[٢١٧]. لكن لديه وعي بأن هذا المطلق لا يمكن تحصيله والتمتع بمشاهدته في المقام الأول ولا حتى الثاني، إنه لن يحظى بذلك إلا في المقام الثالث، وهذا المقام الذي يجعل طبيعة حي تنفصل عن طبيعة الأدنى وتسمو به نحو العلى، إلا أنه يعيش مع الأدنى وفي الأدنى. هذه المعادلة التي تفتك بوجود حي وذهنه جعلته منكبا على الأسمى ومعرضا عن ما هو أدنى. والموت في هذا المناخ معناه انقطاع مجال كامل لوجود الإنسان وانتهاء لكل العلاقات والصلات. وأهم الصلات وأشرفها على الإطلاق، صلة الإنسان بالعالم الإلهي الذي هو الطرف الأقصى من المعادلة التي يتموقع فيها الإنسان

بحكم انتسابه إلى عالم الطبيعة كأصل يشده إلى أسفل والى أفق ما بعد الطبيعة كطموح وغاية مرجوة. إن الموت في هذا المناخ معناه إجهاض مشروع سعادة، أي مشروع إنسان كما يتصوره حي، أي الإنسان الذي يحصل المقام الثالث.

وباختصار، إن الموت يقتضي العزلة التامة؛ فإذا" أمكن أن يشارك الإنسان في سر الموت، وإذا كان هذا السر ينطوي على علاقة مع الذات الأخرى [...] فإننا ما كنا لنسمي هذه الحالة بالموت، لأن الموت انقطاع لكل علاقة، ونهاية لكل اتصال وبلوغ للعزلة المطلقة"[٢١٨]. فالموت، كما قلنا سابقا، يضع حدا لتواصل الإنسان مع العالم الإلهي، هذا الحد الذي سترافقه آلام مؤبدة وشقاء دائم لأنه لا إمكان معه لتحقيق المشاهدة الحقيقة، والسعادة المطلقة، وإكمال مشروع الإنسان.

من هنا جاز لنا أن نقول بأن الموت كان هوالألم أو الشرالذي كان يتهدد حي بين الحين والآخر بعد أن كان أحد محطات النظر وأحد أمارات ميلاد التفلسف بحسب عبارة آرثر شوبنهاور.وإن سمحنا لأنفسنا باستعمال لغة وجودية، سنقول بأن العدم هو تلك الظلمة المغلقة التي تعتم الوجود وتجعله موحشا مقلقا[٢١٩]، ومن هنا فإن الإنسان في هذا العالم حينما يأخذ بعين الاعتبار أنه معرض للموت، يدرك أن كونه في العالم أمر عجيب. فتعرض حي للموت ليس كتعرض باقي الكائنات لنفس الحدث، ذلك أن حيا ليس كمثله أحد، خلقه الله على صورته، كما يذكر الحديث الذي يستشهد به ابن طفيل[٢٢٠]؛ فالموت بالنسبة للناس هو عرض جاري وحدث شائع مبتذل[٢٢١] (courant)، بينما هو عند حي ـ وهو في حال الإعراض ـ شقاء دائم وحرمان من السعادة القصوى بعد أن كان في مرحلة سابقة الشرارة الأولى في النظر الفلسفي. إلا أن هذا لا يعني أن حيا سيعاني

هذه الأزمة حتى في حال المشاهدة، ذلك أنه إن حصل هذه المرتبة التي تضمن له السعادة الخالدة، فلن يبقى هنالك ما يخشاه، ولن يظل خائفا من الموت ومن قهره وغدره، فرتبة السعادة هي المرتبة التي لا ألم فيها ولا شقاء ولا تعب، إنها مرتبة يتضح من خلال لوازمها وخواصها أنها تكرس أقوى ثوابت الخاصة، إذ لا مجال للمقارنة بين صاحب هذه المرتبة وما دونه. وطالما أن حيا، وبحكم فطرته الفائقة، كان من الساعين نحو التأهيل لهذا المقام، فلماذا لا يعرف قلقا وخوفا على مصير طموحه ككل؟

فموته لم يكن يشبه في شيء موت باقي الكائنات التي لم تعرف الموجود واجب الوجود، فهي لن تكون بالتالي مشتاقة إليه ولن تتألم لفقده، فالحياة والموت(= العدم) سيان لأنه لا رهان للذات تطمح لكسبه كما هو شأن الذات التي تعرفت على " الموجود الواجب الوجود ". فإن علم الإنسان ما عليه هذا الموجود من الكمال والعظمة والسلطان ورغم ذلك أعرض عنه، واتبع هواه، فإنه إن تعرض للموت وهو على هذه الحال كان مصيره الشقاء، وإن هو حاول التخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل استطاع أن يرتقي إلى مقام الكريم. من هنا ندرك إذن منزلة الموت عند حي بن يقظان، باعتبارها حدثا جللا يتحكم في مصيره ويتهدده، مما يعني الدخول في تجربة قلق ميتافيريقية، كما قلنا أعلاه.

هذا، وقد مر بنا في بداية كلامنا أن تجربة الموت كانت لحظة فاجعة أصابت حيا على إثر وفاة الظبية، إلا أنها كانت بالمقابل الإعلان الأول عن بداية التفلسف عنده؛ وبعد ذلك تتواصل الرحلة اليقظانية في اكتشاف العوالم والآفاق التي جعلته في الأخير يمسح طاولة الذات من كل ما علق بها أثناء هذه التجربة، لكي تستعد للذوبان في المطلق، وردم الهوة بين الذات والموضوع ليصير الموضوع كل شيء،بما في ذلك الذات،ذات حي.

الذات والموضوع ليصير الموضوع كل شيء،بما في ذلك الذات،ذات حي.

وبعبارة أخرى، إن ذات حي كانت تحاول التخلص شيئا فشيئا من كل أعراضها، حتى وصلت مرحلة دفعت بهذه الذات لأن تعاود النظر في ذاتها، أي أن تقوم بنفيها. ولكنه بغتة يكتشف أن هذه الفاجعة، الموت، مرافقة له ويمكن أن تعترضه بين الفينة والأخرى قبل أن يصل إلى لحظة الاتصال القصوى، أي إفناء الذات في الموضوع، هذا الإفناء هو السعادة الدائمة!

على ضوء ما سبق نتساءل: ما هو هذا المقام الذي أراد حي أن يتخطاه وأرعبه الموت الذي قد يقف حائلا بينه تحقيق مسعاه مما قد يجعله لا يبرح ذلك المقام الذي نعلم ما يتولد عنه؟

واضح أن المقصود من السؤال هو مقام الإعراض عن الذات الإلهية بعد معرفتها حق المعرفة، وقد أسهبنا في تحليل أوصاف هذا المقام بحسب "ما" شاهده" حي بن يقظان، ولا نملك لحد الآن كإمكان ثان للإجابة أي شاهد من المدينة التي سيزورها حي زيارة مهمة، يمكن أن تنطبق عليه أوصاف ذلك المقام" البين - بين"؛ وهذه المهمة "الفلسفية" لن يقوم بها حي إلا بتوسط.

٢- آسال: انكسار التوحد!

إن شخصية أخرى على مشارف نهاية القصة سيدخلها ابن طفيل مسرح الأحداث، وهذه الشخصية هي التي ستعلم حيا بحال الناس، و" بما هم عليه من نقص الفطرة والإعراض عن أمر الله"[٢٢٣]، رغم أنهم تلقوا الشريعة وعرفوا الله، وهذه الطائفة من الناس - تماما كما أدرك ذلك المقام الذي كان يؤرق حيا أثناء رحلته الميتافيزيقية هو أصل مقام سلامان وأصحابه وصورته، مما يعني من هذه الجهة أيضا أنه لم يرفض ولن

يرتضي لنفسه هذه المكانة بحكم أنها لا تهبه السعادة.

أمر واضح ألا يقحم ابن طفيل الشخصية الثانية، آسال في سيرورة الأحداث والمشاهد بشكل اعتباطي[٢٢٣]. فآسال، كان يعيش داخل المدينة، لكنه ولأسباب إضطرته للخروج وللهجرة إلى جزيرة حي طلبا للعزلة، فلما "عرف ما بها من الخصب والمرافق والهواء المعتدل، وأن الانفراد يتأتى لملتمسه، فأجمع على أن يرتحل ويعتزل الناس بقية عمره"[٢٢٤].

يذهب العديد من الدارسين إلى أن سبب هجرة آسال هو، تعرضه للاضطهاد على يد أصحاب سلامان المختلفين معه[٢٢٥]. إلا أن هناك من الشواهد ما يمنعنا من الذهاب في هذا الاتجاه الذي أقل ما يقال عنه أنه يطلق الكلام على عواهنه. بيد أنه يمكن القول أن اختلاف آسال مع سلامان كان سبب افتراقهما، لكنه اختلاف داخل المجال الواحد هو الشريعة الواحدة، إنه اختلاف في التأويل أوالرأي، رغم ما للرأي من نفوذ قد يكون ذا صبغة سياسية قوية إن هو لقي هوى عند الناس[٢٢٦].

لقد كانت الملة الصحيحة "المحاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التي تعطي خيالات تلك الأشياء وتثبت رسومها في النفوس، حسبما جرت به العادات في مخاطبة الجمهور"[٢٢٧] أمر مسلم به، ويقوم الكل بالتزام جميع شعائرها[٢٢٨]. إلا أن الذي كان محطة خلاف بين آسال وسلامان هو احكام هذه الشريعة إذ كانت حسب ما يبدو لهما متعارضة، مما جعل أحدهما وهو آسال، يحاول تأويلها والإنفكاك من المآزق الظاهرة باللجوء إلى باطن هذه الشريعة، في حين احتفظ الثاني بالظاهر كما يراه هو.

ومن بين الأمور المتقابلة التي اعترضت آسال وسلامان، أن في الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد، وأقوال أخر تحمل على المعاشرة

وملازمة الجماعة، ذلك أن هذه الملازمة تدرأ "الوساوس"، وتزيل الشكوك المفترضة، و"تعيذ من همزات الشياطين"[229]، مما يجعل المرء لا يشعر بأنه في عزلة لأن الجماعة قد تقهر هذا الشعور بنمطها الخاص في الحياة.

وبحكم أن الإنسان حيوان اجتماعي - سياسي قد لا يشعر بالعزلة، لأن الذات قد تسعى إلى التكيف مع فضائها الاجتماعي، وأنه ما دامت قد تجنبت الانفصال أو العزلة، فإنها ستعيش نوعا من الألفة إبان تواجدها في البيئة الاجتماعية اليومية، التي يمكن أن تحتل فيها مركزا مهما كما حصل لسلامان، إلا أن مجال هذا النوع من الحياة ضارب في التقليد ويفتقر لكل أصالة فكرية، وقنوع بالعيش على تراث مشترك أتاحه له الإرث الشرعي من دون أدنى عناء، وهذا ما لا يتوافق مع طبع آسال، فهو كان "أشد غوصا على الباطن، وأكثر عثورا على المعاني الروحانية وأطمع في التأويل"[230]. من هنا نفهم عزلته وانفراده عن باقي الجموع.

إن شعور حي بالانعزال قد انبثق من محاولته بناء سيرته المعرفية بغض النظر عن باقي أنماط الحياة السائدة بمدينته، وكأن المرء لا يدرك ذاته وأصالته وتميزه عن كل شخص وعن كل شيء "إلا عندما يستبد به ذلك الشعور الكئيب بانعزاله"، مما قد ينجم عن ذلك إحساس يجعل الآخر يبدو غريبا ومعاديا؛ إلا أن هذا ما لم يشعر به آسال حيث يظهر في القصة مستغرقا في حب الناس والعطف عليهم رغم إدراكه لنقصهم؛ ولنا كشاهد أيضا على ما ندعي: إن آسال ما طلب العزلة واتجه نحو الجزيرة المهجورة إلا لأنه رأى في الانفراد ما يتأتى لملتمسه[231] علاوة عن أن ذلك الاستقبال الذي خص به عند عودته إلى الجزيرة كان على مستوى من الحفاوة ينفي كل ادعاء. ونضيف شاهدا ثالثا وهو ذلك الأمل الذي راود آسال وهو في الجزيرة مع حي، بصدد تقرير مسألة الانفتاح على المدينة. ذلك الأمل

يتجلى في أن" يهدي الله على يديه طائفة من معارفه المريدين الذين كانوا أقرب إلى التخلص من سواهم"[٢٣٢].

بيد أنه، يكفي أن يكون رأي آسال، بالمقابل، مختلفا عن باقي الآراء حتى يجد نفسه وهو ملقى وسط الناس، وجهتهم غير وجهته، ملقى وحيدا معزولا عن غيره من دون أمثاله. ولا شك أن الغربة وسط المدينة والأتراب اشد وطأة على النفس من الغربة وسط مكمن غريب أصلا ، ومن هنا نفهم أيضا إقدام آسال على السفر والخروج من المدينة.

ولا بد أن نؤكد هنا على أن سفر آسال وتسليمه نسخة عن مدينته وأحوالها لحي، الذي كان قد شاهد الأصل و"المثال" بما فيهما من وضوح واستشراف لمصير أهلها، كان إعلانا عن انكسار توحد حي بما هو إنفراد وسط كائنات تختلف عنه من جهة النوع. أما بالنسبة لآسال، فقد كان حضور حي والجزيرة يشكل هاجسا من جهة أن اللقاء به يمكن أن ينسف مشروعه الانعزالي من الأساس. إلا أن هذا الشعور الغريب والمتبادل[٢٣٣] بين البطلين سرعان ما ينتهي أمام رغبتهما العميقة في التواصل[٢٣٤] والانفتاح على الغير والعالم غير المألوف، وهذا التأويل يصدق على حي أكثر مما يصدق على آسال.

لذا فمن الصعب اعتبار توحد حي، وانعزال آسال نزعة اعتزالية، لأن توحد حي كان أمرا حاصلا منذ البداية، أي أنه قد نشأ متوحدا بالجزيرة، ورغم أنه كان" يتطلب هل يرى أو يجد لنفسه شبيها بذلك. وكان يرى البحر قد أحدق بالجزيرة من كل جهة، فيعتقد أنه ليس في الوجود أرض سوى جزيرته تلك"[٢٣٥]، بل ويصعب، انطلاقا من هذا النص، حتى أن نتحدث بلغة العزلة عن حال حي بن يقظان،لأن العزلة لا تكون إلا بإزاء الآخرين الأمثال، وهؤلاء لا وجود لهم في الجزيرة، أما الكائنات الحية

الأخرى التي تمتلئ بها الجزيرة فإن أعظم مراحل حياة حي بن يقظان تشهد بنوع من التعاطف والتساكن. أما عزلة آسال فلم تكن مقصودة لذاتها كما اشرنا، علاوة على أن معاناة الإثنين "للعزلة" لم تكن معاناة داخلية، أي شعورا "سيكولوجيا" دفينا وإنما كانت معاناة وسط الآخرين وسط الناس الذين لم يفهموا دور الحكمة والمعرفة على حقيقتها. بعبارة أخرى، إن الإثنين لم يبديا أبدا رغبة مسبقة في عدم التواصل مع الغير وإنما كان فشل هذا التواصل هو الحافز على خيار العزلة الذي لا خيار غيره، وهذا ما يبدو جليا من خلال شعور حي تجاه آسال وعلاقة هذين الإثنين معا تجاه مجتمع المدينة، رغم أننا نلاحظ لديهما معا هروبا من الإنسان بما هو كائن مدني. لقد كان إيمانهما بضرورة انفتاح فكرهما على المدينة الدافع الأساس لسفرهما، وسيكون فشلهما في هذا الإنفتاح السبب المباشر أيضا لعودتهما إلى العزلة والتوحيد. فبعد أن أصيبا بالخيبة في إيجاد مقام لفكرهما، أو بالأحرى لفكر حي وحكمته داخل المدينة قرارا العودة إلى الكهف / الجزيرة المهجورة.

ربما نحن الآن قد جاوزنا تخوم الزاوية التي نظرنا من خلالها إلى آسال، ما دمنا قد انتهينا إلى القول بأن عزلته كانت سببا في سفره ليسلم بعد لقائه غير المتوقع نسخة مقاربة للأصل، لحي، عن المدينة والشريعة بأسئلته وتصوراته. من هذه الجهة فقط، صح لنا أن نقول في البداية بأن التوحد، توحد حي مع الجزيرة، كان سببا وشرطا للعزلة الثانية، اعتزال حي و آسال للمدينة، مع افتراض وجود عزلة أخرى، عاناها آسال وسط مدينته كانت وسيطا فعالا.

٣- من التوحد البدني إلى التوحد الأخلاقي!

ربما ليس هذا هو مقام تفصيل القول في الخيبة الفلسفية، إلا أننا

نستطيع أن نستجمع أفكارنا ونقول بأن محاولة حي لتطبيق النموذج كما رآه في بهائه وصفائه على الواقع، مع اعتقاد حي العميق (وابن طفيل أيضا) بأن هذا الواقع مجرد نسخة ومع ما يمكن أن يتعرض له الأصل عند التطبيق من التشويه والضبابية وعدم الوضوح. كل هذا كان وراء فشله الذريع، وبالتالي في عزلته هو ورفيقه، ذلك أن نمطي الحياة، الفكرية والمدنية، لا مجال للتقارب بينهما ولا حتى لمقارنتهما. فحي "كان ومنذ ولادته في عداد خاصة الكائنات الإنسانية التي جبلت على الفطرة الفائقة"[٢٣٦] وتلقى المعرفة النموذج، أما الذين أثبتنا، في مكان آخر، تحاور حي معهم[٢٣٧]، كانوا، كحاكمهم، مطبوعين على الجبن والعجز عن التفكير والسلوك ونقص الفطرة علاوة على تلقيهم للمعرفة النسخة (الشريعة)، وهذا ما قلل من حظوظ نجاح الحكيم في أن تكون دعوته مفهومة وصوتها مسموعا[٢٣٨]، "فإذا كانت الحياة الخاصة، حياة الفيلسوف العادية في الإنتشاء الصوفي وليس في الإستدلال فيتوجب عليه أن ينعزل عن الناس بشكل مطلق"[٢٣٩]. فالفلاسفة يتبعون طريقا خاصا بهم دون الإنشغال بالعوام، إنهم متوحدو الفكر أختيروا بشكل فردي من أجل تحقيق غاية مطلقة، وأرستقراطيتهم مفارقة للجماهير الغارقة في المنافع الإجتماعية. وربما لهذا السبب يرغب الفلاسفة في أن يكونوا أحرار الفكر وحتى إن أخطأوا فهم معذورون لأن سعيهم تم بصدق نية وبكامل اجتهادهم[٢٤٠]. لهذا لن يجد الحكيم حرجا في أن يعلن للعامة بأنه قد "رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم وأن يوصيهم بملازمة ما هم عليه، والإيمان بالمتشابهات والتسليم بها، والترك لمحدثات الأمور"[٢٤١]؛ ويقرر عزلته من جديد وكأنه لا شيء حدث!

فحينما ضاقت ذات حي ذرعا بالمناخ اليومي لحياة الجمهور اشتاقت إلى وجود أكثر عمقا وأشد أصالة مما لم يطق تحمله بالعزلة والرحلة

بعبارة أخرى، بأن شخصية الفيلسوف كانت بازاء مغامرة يمكن أن تسفر عن خضوع هذه الشخصية لغريزة التقليد والأهواء الدنيا للجماهير. وإن حدث هذا، فستصاب ذات حي بالفقر والتدهور إلى مراتب ما فتئ يقاوم اغراءاتها ويحاول السمو عنها؛ فغريزة الجمهور ليست غريزة قوم منظمين إذ أنه رغم حضور الدين بقوة، فإن ما حمله من تشريع للعقل العملي، عقل للمباحات والمحظورات جعلهم لا يرون فيه إلا هذا الوجه الذي يعمل على إشباع رغباتهم و تحقيق مآربهم. وقد كانت هذه" المفارقة" التي حملها معه الدين والتي أدركها حي بن يقظان قبل أن يعاين أهل المدينة مباشرة، هي السبب الذي انطلق منه ليقدم نقدا مبدئيا للشريعة، بغض النظر عن فعاليتها، ويقدم بديلا بالمقابل، يتمثل في نظام جديد للقيم والمعايير" لقد كان رأيه هو أن لا يتناول أحد شيئا إلا ما يقيم به الرمق، وأما الأموال فلم تكن لها معنى، وكان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر الأموال: كالزكاة وتشبعها والبيوع والربا والحدود والعقوبات، فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلا، ويقول: إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل، وأقبلوا عن الحق واستغنوا عن هذا كله ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عنه زكاته أو تقطع الأيدي على سرقته أو يذهب النفوس على أخذه مجاهرة"[٢٤٢].

يبدو أن هذا النظام الذي يريد أن يفرضه حي كبديل على المدينة لا يختلف في شيء عن نظام الحياة الذي كان يعيش وفقه إبان توحده بالجزيرة. لقد ظهر حي في هذا النص وكأنه رجل" سياسة" من نمط خاص، يبني مدينة فاضلة لما أدلى بآرائه في الشريعة، وبما يجب أن تكون عليه الحياة؛ الأمر الذي يؤدي بنا إلى أن نزعم بأن تدبير الفرد الفاضل في ذاته ولذاته يؤول في نهاية المطاف إلى تدبير المدينة تدبيرا سيؤول بدوره

إلى تدبير كلي لأفرادها. لعل حيا لم يكن يفصل بين علم الأخلاق وعلم السياسة، إذ كان يجهل علم السياسة تماما. فقد أراد بناء مدينة وفق نموذج ذات، وعلى مقاس فرد فائق الفطرة!

إن إنشداد حي بن يقظان، كما يبدو من النص، إلى ما زعمنا أنه مدينة فاضلة بمثابة توق إلى توحيد الناس الذين وهبوا ملكات مقاربة لتلك التي يحظى بها هو، ونموذج هذه المدينة الفاضلة هو الفرد المتوحد حي، ومدينته الفاضلة هي عالمه الروحي الذي كان يعيشه فيما قبل اختلاطه بالناس، وكأنه يحاول أن يرفع الواقع إلى مستوى عالم الحكمة الإشراقية. هذا وإن حيا بن يقظان لم يكن ينشئ" مدينة فاضلة" نظريا ليحاول إرساء دعائمها في الواقع وإنما كان يتعامل مع الواقع الذي هو المدينة الآهلة بالناس ويحاول أن يطبق عليها مدينته النظرية، أي أنه يسعى إلى تغيير جذري، ويرنو إلى خلق مدينة جديدة لا علاقة لها بغيرها.

هذه هي طوبى حي بن يقظان،" إلا أن الزمان يمضي ويؤكد الانقطاع بين الطوبى وواقع الأمور"[٢٤٣]، فتشتد غربة حي و لاسيما أن غربته ستكون مضاعفة الأبعاد لأنها الآن غربة سياسية - بعد أن كانت توحدا أصليا فقط.

وفعلا، فبالعزم عن عدم الاستمرار في الكشف عن الحقائق للعوام الذين لا يستطيعون تحملها، كان الخيار الوحيد المتبقي هو الإنفصال؛ وبهذه الجهة يصدق القول بأن العزلة هي المفروضة على كل من كان من النوابت الذين كانوا يحملون آراء لم تكن في المدينة، وكان نقيض هذه الآراء هو المعتقد، كما ذهب إلى ذلك معلمه المفترض ابن باجة[٢٤٤].

فوعي حي بن يقظان وفكره الأصليين كانا يتعرضان للتعميم والتسطيح بمحاولته تطبيق ما ينأى عن الطابع العملي السياسي، لأن بديله النظري كان مغرقا في الانسلاخ عن عالم الاجتماع البشري وأعراضه، لقد كان بديلا"

حكيما"، "عالم بلا حدود تتآلف فيه نفوس ذات فطرة فائقة تتكامل وتكتمل في عالم دائري كعالم الأفلاك"[٢٤٥].

إن الخضم الذي اقتحمه حي كان مصدرا حقيقيا ومنبعا للعزلة عنده بعد أن أعيته الفكرة والحيلة في هداية الناس، لأن وعيه كان يخوض في مجال مفارق تماما لمستوى تفكيرهم، وبما أن التوحد يفترض، كما مر بنا، الحاجة واللهفة إلى الاتصال الروحي إنقاذا للذات من الضياع في "عالم المعيش"، فما كان من حي إلا أن ارتحل ثانية لوطنه الأصلي تلبية لنداء أهم وأرقى من هذه الانشغالات التي لم يخرج منها إلا وهو مثخن بجراح الهزيمة. هذه الهزيمة يمكن أن نعدها فشلا فلسفيا وسياسيا بالمعنى العميق للسياسة، ولم يبق أمامه إلا أن يعود نفسه على الغربة حتى تصير له وطنا، يبني في باطنه مدينته الفاضلة، والتي هي أعز من أن توجد على أرض جاهلية، فتعود إلى حجمها الأصلي، أي في النفس كما كانت بادئ الأمر على شكل تدبير للمتوحد ذاته يستوعبه الفكر ويتعلق به الوجدان وتتدرب عليه الذات و" يتبلور في مسلك متعال ممتاز يكون هوية لصاحبه، وهو ما أسماه الرازي بالسيرة الفلسفية"[٢٤٦].

لقد عاد حي إلى الجزيرة ولسان حاله يعبر عنه زرادشت نيتشه في زمن غير زمن ابن طفيل،" إنهم لم يفهموا كلامي، فلست بالصوت الذي تتطلبه هذه الأسماع"[٢٤٧]. أما أنت أيتها العزلة ف"أنت وطني، فلقد طال اغترابي في بلاد [السفهاء] فها أنذا أعود إليك أيها الوطن وعيناي تذرفان الدموع"[٢٤٨].

إنه بعد التجربة الملموسة التي أراد ابن طفيل أن يضع فيها بطله حيا، ليؤكد بها آراءه، تبين أن جرل رسالة الفيلسوف يسمو به على القيود والمتاهات التي تفرضها التي تعج بها الحياة العادية للناس، أي أن القصة لم تنته لصالح البطل كما عودتنا عن ذلك جل القصص، اللهم إن اعتبرنا أن صالح البطل كان في رحيله لكي يتطابق بذلك مع رغبة ابن طفيل ومواقفه.

لقد أشرنا إلى هذه المسألة في الوقت الذي نجد فيه ابن طفيل يصنع بطله على محور عمودي لا على محور أفقي، في نظرنا، فمسلكيات حي وأفكاره وأقواله لم تكن تقدم على أنها قابلة للخطأ وللإختلاف، وإنما على أنها أفضل من غيرها وبديلة له بحكم أصليتها، فالقصة من بدايتها إلى نهايتها لا تخلو من صفحة تفوح علينا برائحة هذا التميز الذي يجعل صاحبه كائنا ليس كالكائنات، بل إن حيا يقدم لنا نفسه كائنا متميزا على المستوى الكوني، وأنه يحمل رسالة سامية، سعد من أخذ بتعاليمها وهلك من لم يأبه بها. بل إن هذه الرسالة نفسها لا تأبه للتغيرات التي يحبل بها الواقع ولا تنظر إلا للمطلق. إلا أن اصطدام صاحبها بالواقع جعله يتأكد - أحب أم كره - أن هنالك رسالة أنسب للناس بحكم مراعاتها للشأن العام، وهي لا يمكن طرحها وإلغاؤها، رغم أنها نسخة محاكية فقط وتحمل شبهات تحتاج إلى نظر، لأن لها مفعولا حقيقيا يضمن سعادة عملية للناس، أفضل من أي حديث عن سعادة أخرى مفارقة لما يدركون.

وخضوع حي بن يقظان في وطنه الأصلي، لنوع من "الحمى الفكرية" التي ساهمت في خلقها نسائك كانت من أركان "الوقفة الفلسفية العتيقة" وهي التوحد والعزلة والهروب من الخلق للاقتراب أكثر من الحق - لم يكن يسمح له بإيجاد حيز للمدينة في مشروعه هذا، معتقدا إنه ليس

للإنسان الحقيقي إلا منظور واحد ووحيد وأفق واحد ووحيد يتجه إلى فوق، ولم يكن يدري أن الناس ليسوا كلهم مثله لا يريدون جميعهم شيئا واحدا هو عنده.

وعندما واجه فعليا هذه الحقيقة التي رصدت له الناس كإرادة معارضة لإرادته لم يجد أمامه من خيار إلا خيار العودة إلى العزلة اعتقادا منه، آنذاك فقط، إن السعادة كلها في التوحد، وأن هذه الغاية لن تتأتى له إلا أثناء تفكيره في الأشياء والذوات المفارقة، لا في الإنسان الموجود في العالم والمحكوم بقوانينه.

لعل حيا بن يقظان كان لا يعلم، أوقل لا يريد أن يعلم أن لكل "مجتمع نظام معين للحقيقة وسياسة للمعرفة، أي أنواع من الخطابات يقبلها ويسمح بتداولها وعملها على أنها خطاب للحقيقة [...] وتقنيات، وطرق للتواصل إلى الحقيقة ووضعية معينة لأولئك الذين يوكل إليهم إصدار قول ما يعمل كحقيقة"[٢٤٩].

إن حيا لما كان يبشر الناس بالحقيقة، بل وحتى قبل لقائه بهم، لما كان يبدي نقده للشريعة أمام آسال، كان يريد في نظرنا، توحيد العالم باسم نظرية معينة، وبالتالي تحويل هذا العالم إلى فضاء قاحل، بل أعمى وأصم انطلاقا من تجربة فردية استثنائية؛ إنه لم يكن يبحث عن الوحدة التي هي قبل كل شيء "توافق" للمتناقضات بل كان يبحث عن الشمولية التي هي محو للاختلافات. إلا أنه لم ينجح في ذلك لأنه في نظرنا، لاوجود لفهم أو تأويل واحد، ولا لطريق واحدة رغم إقرار الجميع بالحقيقة الواحدة، التي هي الشريعة... لقد تأخر حي عن إدراك هذا القانون الذي يحكم المدينة، ويبدو أن المناخ الفكري العام لما يكن يسمح بذلك. فحي وهو يكشف عن عوالمه لم يكن يأخذ تفكير الناس بعين الاعتبار، لأن اعتقاده بتفرده

في امتلاك حقيقة نموذج وبديل، منطلقا من الشعور بالاستعلاء عن عالم المعيش وعن أهله، جعله في غير" حاجة إلى مناظرة الآخرين ومجادلتهم"[250]، فمهمته فوق كل جدال" إنها البحث عن الحقيقة واكتشافها".

بهذا الشكل لم يكن حي يخاطب أحدا من المدينة وإنما كان يخاطب "نابتا" من النوابت نظيرا له، لهذا فإن ذلك المصير القاضي بالعزلة والاغتراب الاضطراريين، كان إعلانا ورسالة موجهين للفيلسوف الذي يصيغ حكمة لا يتوجه بها إلا له وحده[251]، وهو وحده الذي يمكن أن يتلقاها ويتمثلها بحكم أنه قد أعد وصفتها لوحده أيضا، وعلى القالب الذي رآه ملائما لمقامه الأصلي.

إذ أن حيا وهو" في معمعة بحثه عن البديل الجذري للإنسان بما هو إنسان يلجأ إلى فكر مناهض في مظهره للإنسان المشار إليه هنالك في المجتمع والتاريخ"[252].

إن هروبه بعيدا عن المدينة وانعزاله للأبد كان "هروبا لا شعوريا من فكر الجمهور والقطيع والفكر الواحد الشامل"[253]، إلى فكر ذاتي بعد أن فشل في أن يكون موضوعيا وشاملا، وإلى معرفة ضاربة بجذورها في أعماق الوجود، معرفة شاهدة على فعالية الإنسان من جهة أنه إنسان متكامل فائق الفطرة تمتد قوته العقلية إلى حل المتناقضات والمخالفات حتى تلك التي يعج بها مجال غير مجاله الأصلي، أقصد مجال الشريعة، إنه في الأخير هروب إلى الإتصال الروحي والمقامات الإلهية الكريمة[254]؛ وهذا ما جعله ينسحب وهو فخور بتوحده وعزلته، بعد أن تيقن أن هنالك تفاوتا كبيرا بينه وبين الناس على مستوى جهة النظر إلى الأمور؛ والغاية من

هذا النظر، فحتى توصياته الأخيرة واعتذاره لم تصدر عنه إلا وهو شاعر بالإشفاق على الناس.

ولكن، هل كان هذا الإشفاق حقيقيا، أم أنه إشفاق على الذات، وتغطية لفشل مشروعها في إيجاد معبر للحكمة تجاه الجمهور الذي كانت له تصوراته الخاصة؟ إن هذا الإشفاق وذلك الإسراع بالعودة والانفصال، لم يكونا في نظرنا، إلا إفصاحا لا شعوريا عن وعي ممزق بين اعتداد حي بقيمته الذاتية باعتباره مالكا لحقيقة شريفة في ذاتها، وبين اضطراره للاحتفاظ بها لذاته بعد أن لم يخرج مفعولها إلى الوجود.

هذا "التمزق الفاجع" في وعي حي بن يقظان الذي لم يجد له احتفاء واعترافا موضوعيا بمكانته الحقيقية في المدينة، سيجعله يعيش - رغم عدم تصريحه بذلك - "اختلالا بين وعيه الذاتي بقيمته، وبين التقدير الموضوعي لهذه القيمة في سلم القيم كما يرتبها ويعترف بها المجتمع"[٢٥٥]، الأمر الذي يجعل مسألة ذاته تبقى "معلقة"، بل و"مأساوية" لأنها تتعلق بخلل عميق في التقويم الحكيم لذاته ولما يملكه من معارف وتقويم الآخرين لعلمه الذي لم يمكنهم أن يؤمنوا به لأنه لا مفعول دنيوي له في نظرهم، بل وعلى العكس من ذلك، إن هذا العلم يذهب نحو الحد من مفعولات الشريعة العملية، إن لم يكن يسعى لاحتلال مكانها.

ولم يبق أمامه في الأخير إلا التنظير لاستراتيجية وحيدة في عالم توحده وعزلته فقط أنها، استراتيجية تدبير ذاته ليحيا معتقده وقيمه المستمدة من الحكمة الفلسفية متعاليا عن معارف الجمهور وعقائده ونظمه المأثورة[٢٥٦]، إلى أن يوفيه الله أجله.

إن قصة ابن طفيل ترصد لنا الفيلسوف كالغريب اليائس من أن يرفع الواقع إلى مستوى الحكمة الخالصة والذي أرجع هذه الحكمة إلى

حجمها الحقيقي كفن للسلوك الفردي، سلوك الفيلسوف المتوحد المغترب بعد أن فشل في أن يعممها على باقي الناس.

وبعد أن كان الموت أمارة تفلسف وميلاد مأساة سيعانيها إبان مسيرة مشاهداته، سيظهر هذا الحدث في آخر القصة بمثابة ذلك اليقين الذي سيأتيه لا محالة، وكأنه يصادق من بعيد، على تصريح سابق لأبي نصر الفارابي، إذ يقول: "حرم على الفاضل من الناس المقام في السياسات الفاسدة، ووجبت عليه الهجرة إلى المدن الفاضلة! إن كان لها وجود في زمانه بالفعل، وإما إذا كانت معدومة فالفاضل غريب في الدنيا، ورديء العيش، الموت خير له"[٢٥٧].

الفصل الرابع

الفلسفة والمدينة

" . . . ولكنه [النظر الفلسفي] أعدم من الكبريت الأحمر، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد، ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به إلا رمزا، فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه، وحذرته منه".

ابن طفيل

مقدمة

تاريخ الفلسفة عند ابن طفيل

إذا كنا "لا نستطيع أن نتحدث عن تاريخ للفلسفة قبل هيجل"[258]. وإذا كان هذا يرجع أساسا إلى ظهور حدث جديد لم يشهده التاريخ قبل هيجل، ولم يتحقق إلا معه، إنه حدث مطابقة الفلسفة لتاريخها، إذ معه أضحى تاريخ الفلسفة "لا يهتم بوقائع وأحداث خارجية، وإنما هو نمو لمحتوى الفلسفة ذاتها كما يتجلى في حقل التاريخ. ومن هذه الناحية، فإن تاريخ الفلسفة لا يتنافر مع الفلسفة، بل إنه ينطبق معها"[259]. من هذا المنظور تضحى الفلسفة المعاصرة، الفلسفة المتأخرة، محتوية لكل ما أنتجه عمل آلاف السنين، ومحصلة لعمل جميع الأجيال السابقة، بل إنها حصيلة كل تراثها،" فتاريخ الفلسفة هو نمو الفكر وقد نظر إليه من الوجهة التاريخية، إنه تاريخ لنمو الفكر بفعل ذاته. وهو عرض للحظات هذا الفكر ودرجاته عبر الأزمان"[260]. فهل معنى هذا، أنه قبل هيجل، لم يكن بإمكان أي فيلسوف أن يصرح بقراءته رغم أنه" قد رأى في نفسه أهلا لوضع كلام يؤثر عنه"، إلا ويكون مضطرا لقراءة صفحة الوجود مباشرة دون وسائط، أقصد دون توسط تاريخ الفلسفة، بما يحبل به من مفاهيم وتصورات وإشكالات لها تاريخها الخاص بها أيضا؟

إنه لا بد من التأكيد على أن آراء الفلاسفة ومذاهبهم قد جمعت، وأن

مقالاتهم وأقوالهم قد قيدت غير ما مرة من طرف أهل الصناعة أو غيرهم، وهذا منذ ميلاد الفلسفة ذاتها، وكأنه لا يمكن اللقاء بالفلسفة إلا عبر تاريخها، تاريخ القراءات التي تجري للوجود! "فالنظر في كتاب الوجود يتم بالنظر في الكتب التي كتبت عنه، أو قل إن كتاب الوجود لا ينفتح لنا في غالب الأحيان إلا بالكتب التي حاولت أن تنظر إليه"[٢٦١]. بهذا تكون الفلسفة إذن، هي قراءة لتاريخها. لم نستهل كلامنا بهذه الفذلكة إلا لكي نلتمس لأنفسنا العذر في الحديث عما يمكن أن نطلق عليه، بمعنى ما، تاريخ الفلسفة عند ابن طفيل، أي تأريخ لوضع الفلسفة بالأندلس من خلال المقدمة، مقدمة رسالة حي بن يقظان وخاتمتها[٢٦٢].

فلا بد من الإشارة في البداية إلى أن هذين القسمين من الرسالة، عبارة عن "مقدمة في تاريخ الفلسفة يؤرخ فيه ابن طفيل لكثير من الإشكاليات التي عرفها تاريخ الفلسفة في الإسلام"[٢٦٣]، ويضع شكوكا حولها، وكأنها لم يكن بإمكان ابن طفيل ان يصرح بكلمته الأخيرة في التاريخ الذي سيسجل له كلامه "كفلسفة"، إلا بعد أن يجعل القارئ على اطلاع بسياقات كلامه. تقويم أساس يحمله تصور ابن طفيل عن "تاريخ الفلسفة" بالأندلس: إنه بؤس وضع هذه الفلسفة[٢٦٤]. ويرتكز هذا التقويم عنده في نظرنا على ثابتين أساسين هما:

أولا، إن الفلسفة التي دخلت الأندلس قاصرة على أن تفي بالغرض؛

ثانيا، إن الفلسفة التي كتبها بعض أهل الفطر الفائقة بالأندلس غير كافية كذلك.

لكن، ما هوهذا الغرض الذي يقصده ابن طفيل وينسب إليه ذلك النقص؟ أو بعبارة أخرى، ما هي العين التي نظر بها ابن طفيل إلى هذه الفلسفة، و سمحت له بأن يقومها هذا التقويم؟ إنها عين الباحث عن "الحق

الذي لا جمجمة فيه"[٢٦٥]، الطالب الجاد في اقتناء الحكمة المشرقية واكتناه سر أسرارها.

لقد كان ابن طفيل يتحدث عن وضع الفلسفة بالأندلس بالنظر إلى الحكمة المشرقية التي "نبه" إليها ابن سينا والتجربة الميتافيزيقية التي "خاضها" أبو حامد الغزالي[٢٦٦]. إلا أنه لا يكشف لنا في هذه المقدمة عن سر هذه الحكمة، مع أنه يشير في الخاتمة فقط إلى كونه قد أفصح عن جانب من هذا السر، ليس أكثر.

ويبدو أن هذه التورية كانت لسبب أساس، هو أن هذه الحكمة المشرقية لا يمكن قولبتها في مفاهيم وسبكها في مصطلحات وحصرها بين دفتي كتاب، وإنما فقط حال المشاهدة والالتذاذ العظيم، هما ما يحمل "الواصل" على البوح بها بإجمال دون تفصيل"[٢٦٧]. ويستطرد ابن طفيل، ليؤكد أن مجرد الإقدام على وصف حال المشاهدة معناه استحالة هذا الحال إلى قسم نظري، "لأن هذا الحال إذا كسي الحروف والأصوات وقرب من حال الشهادة لم يبقى على ما كان عليه بوجه ولا حال"[٢٦٨].

وإذن فلا مجال للتعريف بالحكمة المشرقية إلا على وجه أهل النظر، "لأن هذا فقط" ما يحتمل أن يوضع في الكتب، وتتصرف به العبارات"[٢٦٩]. وهكذا، فإن الكتب التي عالجت الحكمة المشرقية معالجة نظرية هي المقصودة هنا.

١- الفلسفة في المدينة

إن الصياغة النظرية للحكمة المشرقية إذن، هي ما يتحدث عنه ابن طفيل ويقول بأنها "أعدم من الكبريت الأحمر، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد، ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به إلا رمزا [...] ولا تظن أن

الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطو وأبي نصر، وفي كتاب *الشفاء*، تفي بهذا الغرض الذي أردته، ولا أن أحدا من أهل الأندلس كتب فيه شيئا فيه كفاية"[270].

إن أغلب كتب الفارابي التي دخلت الأندلس تنحو نحوا منطقيا في نظر ابن طفيل، في حين أن الباقي من الكتب الوارد في الفلسفة كثير الشكوك[271]. هذا وقد دخل أرسطو عبر شروح ابن سينا كذلك، أما الغزالي، فبحسب مخاطبته للجمهور فهو يربط في موضع، ويحل في آخر، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها وأن أكثر تعليمه رمزا وإشارة لا ينتفع به "إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولا ثم سمعها ثانيا. أو من كان معدا لفهمها، فائق الفطرة، يكتفي بأيسر إشارة"[272].

هذا كان على مستوى الفكر الوافد، أما عن فكر الأندلس "الأصيل"، فإن الإرهاصات الأولى لا تتعدى مجال علوم التعاليم والمنطق إلى غيرها من المعارف التي يمكن أن تفضي بأصحابها إلى حقيقة الكمال. أما المرحلة الثانية فلم يكن فيها أحدق نظرا وأقرب إلى الحقيقة من ابن باجة، إلا أنه "قد شغلته الدنيا، حتى إخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبث خفايا حكمته"[273]؛ أما غيره فلم يرى لهم ابن طفيل تأليفا، في حين أن معاصري هذا الأخير "هم بعد في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال" أو ممن لم تصل إليه" حقيقة أمره"[274].

هذه باختصار، هي التركة أو التراكم الذي حققه تاريخ الفلسفة بالأندلس وسيكون هو المنطلق الذي سيؤثث به ابن طفيل الزخم المعرفي للقصة "الفلسفية". لكن ما هي الشروط التي جعلت وضع الفلسفة بالأندلس وضعا بئيسا، كما يبدو من خلال كلام ابن طفيل؟

إن محاولة الإجابة عن هذا السؤال تجعلنا في صميم بحثنا ككل،

ولكنها ستذهب بنا نحو اتجاهين: اتجاه التنقيب خارج مجال الفلسفة الخاص، أي عن أسباب خارجية جعلت وضع الفلسفة على ما هو عليه، مما يجعلنا نخرج في أغلب الأحيان عن سياق أقوال ابن طفيل إلى غيرها ونبتعد عن الإستراتيجية التي رسمناها لبحثنا ككل. فبرغم أهمية هذا الاتجاه في البحث، وفي مجال التأريخ للأبعاد السوسيو- ثقافية للفكر بالأندلس، فإنه لا يغنينا كثيرا عن التماس الأسباب الداخلية، أي الأسباب الفلسفية التي ساهمت في تكريس وضع متأزم للفلسفة، وهذا هو الاتجاه الثاني الذي يهمنا. من العوامل الخارجية التي وردت على لسان ابن طفيل ذاته وبشكل مفاجئ، أن "الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض في الحكمة المشرقية على الطريقة النظرية، وحذرت منها."[275] لقد كان الدين أوالسلطة الفقهية إذن، مصدر أول هجوم على الفلسفة. مما يعني أن تحريم الخوض في هذا الموضوع كان جاري المفعول في الأندلس كما يبدو، لذلك كان طالبه لا يكاد يجد شيئا يذكر. وهذا ما يجعل الفيلسوف في تاريخ الفلسفة بالأندلس يشعر بكونه كائنا غريبا، لم يجد لنفسه مستقرا، ومضطرا دائما لاستحداث التشريع بشتى أشكاله حتى يجعل وجوده ممكنا. إن هذه العبارة تكشف "عن وعي ابن طفيل بحدود الممارسة الفلسفية في المجتمع الإسلامي، وهي حدود تفرضها عليه ملة الإسلام نفسها، وبخاصة إذا تناولت هذه الممارسة بعض الموضوعات الملتهبة كموضوع المشاهدة أو موضوع العلم الإلهي"[276]. هناك منطقة محرمة وخطوط حمراء لا يجب أن يقتحمها التفلسف وإلا خلق أضرار كبرى. هذه الأضرار ستكون بمثابة الشارة الحمراء التي يرفعها القيمون على الأمة في وجه الفلاسفة.

يختلف الباحثون[277] في تقويم هذه المرحلة الممتدة من حكم

الأمويين إلى الموحدين مرورا بالمرابطين، بين من يذهب إلى القول بأن الوضعية قد خلقت مأزومة أصلا رغم كل المحاولات التي سعت للنهوض بهذا الفن. إلا ان الكل يجمع على كلمة واحدة، هي أن الفلسفة بالمغرب والأندلس لم تستفد "من وجود حركة شعبية تؤازرها"، بل على العكس من ذلك، كان في تواطؤ الفقهاء وتحريضهم للعامة ما أدى إلى مطاردة الفلسفة وتعقب رجالها وحرق كتبها واتهام كل من جاهر بها بالكفر والزندقة وإقامة حد الردة عليه. لذا لم يكن بالأندلس نشاط جماعي قام في شكل مدرسة أو فرقة من أجل دراسة الفلسفة "[278].

إن مجتمعا علميا يستطيع أن يتلقف الحكمة بشكل أو بآخر كان غائبا، وكل ما كان هو أن الفلسفة ظلت اهتماما فرديا " يحتال الفرد على دراستها بشتى أنواع الاحتيال من دارس يدرسها وهو متخف بعلم الفلك أو بعلم الطب أو يدرسها مفردة بذاتها وهو متخف بليل أو منزو بجبل "[279]. إن الأوساط العامة الغارقة في الانشغالات اليومية المحكومة بالأهواء والميول جعلت من الفلسفة علما مهجورا أو مذموما. وجعلت جل الفلاسفة بسبب من ذلك، يسلكون طرقا ملتوية لإذاعة آرائهم، و"ممارسة الرقابة سواء طواعية أو إكراها في عملية الإبداع" الفلسفية "[280].

هذه الوضعية جعلت طلاب العلم، كما قلنا فرادى، ودارسي الفلسفة قليلون جدا، إذ كان "يندر أن تقام المدارس العلمية التي تدور فيها مناقشات في مواضيع فلسفية "[281]، الأمر الذي يجعل الفيلسوف يشعر بوحدة ووحشة طاغيتين، وبكونه "نابتا" وسط "غابة شوك" أو" مدينة جاهلة"!.

في هذا المناخ، لا تكون الفلسفة إلا في نفوس أفراد حركتهم الرغبة إليها، ومتفرقين لا تضمهم مجالس علمية ولا تحوطهم شرعية، وكانت

فوق هذا أبعد من عقيدة الجمهور مما يجعل اتهام عاشقها أمرا شائعا.

من هنا يصبح التساؤل عن كيف استطاع ابن طفيل أن يشتغل بالفلسفة في مجتمع أندلسي يرفض الحكمة عموما بناء على تواطؤ جل الفعاليات التي تتحكم في رقبته، تساؤلا مشروعا[٢٨٢].

ولكن هناك من يقول بأن عددا كبيرا من العلماء قد "انقطعوا انقطاعا تاما إلى الفلسفة والطب وعلم الكلام وغيرها من العلوم ووصلوا بها نتيجة هذا الانقطاع إلى ذروتها العليا، تألفت المصنفات في الفلسفة والمنطق وكانت هذه الكتب معروفة ومتداولة بين المثقفين[٢٨٣]".

أما بخصوص العامة فلقد كان للباحثة عصمت دندش نفس الرأي السابق، وتنقل عن ابن سعيد قوله "إنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت العامة عليه اسم زنديق وقيدت عليه أنفاسه، فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة وحرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان[٢٨٤]".

وعلى العموم، يبقى الموقف من العامة ثابتا، في حين يتغير موقف رجل السلطة من حين إلى آخر. إذ يبدو أن علاقته بالفكر الفلسفي وأصحابه علاقة مضطربة تشي بعدم الاطمئنان. فما إن يفسح لهم فسحة تحظى فيها الفلسفة بنسمة الوجود الفصيح حتى يعود للتضييق عليها وتكبيت أهلها.

والمثير للانتباه في بعض الدراسات، هو إشادتها بعلاقة الفلسفة بالسياسة. يقول جمال الدين العلوي، إن الملفت للنظر عند ابن طفيل "هو إسهامه التاريخي الفريد الذي استطاع أن يحقق به أمرا غريبا في تاريخ المغرب والأندلس، هو تآخي الفلسفة والسياسة وتحالفهما لفلسفة السياسة وسياسة الفلسفة [...] ومن هذه الجهة كانت الفلسفة في الغرب الإسلامي وكانت فلسفة ابن رشد بالذات مدينة بالكثير لابن طفيل[٢٨٥]".

وتنقل كتب السير، أن أمير المؤمنين أبو يعقوب المنصورالموحدي كان شديد الشغف والحب لإبن طفيل، إذ كان يقيم في القصر عنده أياما ليلا ونهارا لا يظهر، وقد تمخضت هذه المرحلة عن جملة من أمور أنعشت الفكر الفلسفي بالحاضرة الأندلسية – المغربية وقد تجلى ذلك في "جمع المادة الفلسفية، وجلب العلماء المتخصصين فيها وخلق حوار نقدي فعال بينهم حولها، وإشاعة نوع من الحرية داخل المجتمع حيث يأمن كل مفكر على نفسه من عجلة السوقة وطيشهم، ومن الفتاوى المتسرعة لبعض الفقهاء، كل ذلك يبدو أنه من جملة نتائج مرحلة الرعاية الفلسفية ليصبح من جملة السياسة الثقافية للدولة الموحدية في عهد الخليفة أبي يعقوب. وهكذا ندرك أن العقل الفلسفي المدبر لهذا كله لم يكن سوى ابن طفيل الذي سيتوج هذه المرحلة باكتشاف موهبة ابن رشد الفلسفية"[٢٨٦] .

إن هذا النوع من هذا الكلام يغيب بصيغتيه، المقتضبة والتعميمية، الوضع المحرج للفلسفة في المدينة سواء كان موقف السلطان منها موقفا معتدلا أم لا. ذلك ان المشكل الأساس الذي ظل غائبا عن هذه الدراسات، والذي نريد أن نوليه أهمية كبرى، هو إمكانية سريان الفعل الفلسفي بين صفوف المجتمع بكل فئاته في الأندلس. أما أن يكون للسلطان موقف إيجابي أو سلبي، فإنه وبغض النظر عن المرامي الخفية لرجل السلطة، لا يجب أن نغفل أنه رجل سياسة ودولة قبل كل شيء. أمر واضح أن يستفيد وضع الفلسفة من مواقف الأمير وتدبيراته في حالة إتاحته الفرصة للكلام وإسهامه المادي لإقامة تقليد علمي يرسخ هذه الصناعة في البلاد، إلا أن هذا لا يعني أنه بذلك سيحيي فلسفة ما أوإنه سيقتلها إن هو قام بفعل مضاد. لأنه، في نظرنا إحياء الفلسفة لا يتم من خارجها، أي من مجال السياسة مثلا، وإنما من داخل الفلسفة، وأن اغتيال الفلسفة لا يتسبب فيه

القمع كيفما كانت طبيعته ودرجته"، لأن الفلسفة لا تحارب في المعارك ذات الأهداف المصلحية الآنية، ولا تهتم بالأشخاص الفرادى وصراعاتهم حول موقع السلطة. الفلسفة لا تريد أن تصل إلى السلطة ولا تهوى الخطاب السياسي"[287].

وبالفعل، فمتى كان الفعل الفلسفي مضادا للفعل السياسي وفاعله، كان لهذا الأخير رأي آخر وسلوك آخر، مما يعني أن وضع الفلسفة - كمبحث ينأى عن الأهواء والملل والنحل - رهن إشارة أمير أمر لا يمكن أن يأمن إليه أحد، إذ سرعان ما تنقلب المصالح فتضحى الفلسفة وأصحابها الضحية الأولى. إلا أن هذا لا يعني القول بأن على الفلسفة أن تهرب إلى الأعالي فتبتعد عن الإنسان والتاريخ، وإلا فما معنى أن نتحدث عن فشل لقاء الفلسفة بالجمهور؟! كما لا يعني كذلك، رضوخ الفعل الفلسفي لأهواء الجمهور وصناعة" فكر يومي" تلتهمه الأحداث المتسارعة والجزئية، بل كل ما نعنيه هو احتفاظ الفيلسوف بالمسافة الضرورية بينه وبين" كل ما يميل بصلة إلى السلطة والغلبة والملة، دفاعا عن استقلال العلم ومصداقيته وسمعته بين الجمهور، إذ كلما جرى تماس للعلم بما وراء العلم انحرف عن رسالته وساءت سمعته لدى الجمهور"[288]. ربما كان لأسباب خارجية التي تؤثر في وضع الفلسفة في الأندلس دورا مهما، إلا أنها تخرجنا عن استراتيجية بحثنا، وهي البحث عن العوائق الفلسفية داخل الخطاب أو الفعل الفلسفي ذاته، لا القفز عليه إلى ظروف محيطة به. إننا عندما نحلل نص ابن طفيل لا نفعل ذلك لمعرفة مغزى قوله بالنسبة لزمن دولة الموحدين، أو أثر هذا الزمن في تشكل أفكار هذا الفيلسوف وتعديلها، إننا نحاول تأويل قصة " حي بن يقظان" لإدراك دلالات وجودنا في العالم. ولن يتأتى لنا ذلك إلا بتحرير النص من سياقه الزمني العام، ليغدو النص

تجربة انسانية رمزية تعبر عن علاقة الإنسان بالوجود وبالإنسان[٢٨٩].

وعندما تحدثنا عن العائق الفلسفي فإننا نقصد بذلك "ما أنتجه الفلاسفة من نظريات وما وقفه بعض متفلسفيهم من مواقف أساءت كثيرا للفكر الفلسفي [٢٩٠]"، ولوضع الفلسفة عموما. ذلك أن بذرة الفشل المحايثة للخطاب الفلسفي لا يجب البحث عنها خارج النص الفلسفي وإنما داخله بمحاولة الكشف عن تناقضاته الداخلية التي يمكن أن تكون متحكمة إلى حد ما في مصير الخطاب ذاته. لذا فقد ارتأينا أن نعيد قراءة المقدمة والخاتمة والقصة من منظور هذا السؤال. وما دمنا قد أشرنا إلى حيز من المقدمة، لما كنا بصدد الإجابة عن السؤال المتعلق بالأسباب الخارجية، فإننا الآن سنحاول التماس الإجابة من بقية المقدمة والخاتمة على أن نخصص لبحثنا وتحليلنا للقصة وعنوانا فرعيا خاصا، إذ لما كنا نقرأ متن القصة عثرنا على" تصورات" حايثتها رغبة جموحة في انفتاح الحكمة على المدينة، جعلت المشروع "الإنفتاحي" ينقلب إلى ضده، إلى خيبة فلسفية وعودة إلى الكهف، وهذا عنوان آخر كذلك.

لقد سبق أن تحدثنا أعلاه عن التركة المعرفية التي وضعها ابن طفيل محل شكوك وتساؤلات، وكأنه يعلم أن واجب مساءلة القدامى مدخلا لا مناص منه لترك كلام يؤثر عنه كما يقول. ولقد كانت مكونات فكر ابن طفيل حسب تصريحه تشتمل من كلام القدماء، كلام أبي حامد الغزالي، وكلام أبي علي ابن سينا، بالإضافة إلى الآراء التي نبغت في زمانه ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة[٢٩١].ويمكن اعتبار هذه التركة مقوما أساسيا في التجربة النظرية، قد يستقيم له بفضلها طريق الحق،إلا أنه يمكن أن يدخل في المرحلة الأولى فقط من البحث النظري،أما المرحلة الثانية فهي ربما تحسم مع كل ما سبق، أقصد أنها تحاول الحسم مع التجربة النظرية من

جهة أن هذه التجربة الجديدة لا علاقة لها بالنظر والإستدلال، فهاتان الآلتان قاصرتان أمام التجربة الميتافيزيقية، تجربة مشاهدة والمواصل الشريفة. فلقد تأتي له في هذه المرحلة نفس الحق الذي سبق أن استقام له طريقه في مرحلة النظر، إلا أنه الآن أمام طريق الذوق والمشاهدة [٢٩٢].

الآن فقط رأى أن يكتب ويجيب على رسالة المفترض إسعافه : لقد كانت الكتابة والإجابة تحملان معهما نمطين من المعرفة : المعرفة بالتقليد[٢٩٣]؛ والنمط الثاني الأرفع هو أن الرسالة عبارة عن خطاب يحمل دعوة، دعوة إلى حمل المفترض إسعافه على أن يخطو نفس الخطوات المنهجية التي خطاها ابن طفيل لأجل أن يصل إلى ما أفضت به[٢٩٤]. وكان نموذج التشويق والحث على الطريق هو قصة حي بن يقظان[٢٩٥]. هذه القصة كانت حدثا أصيلا وبدعة لم يعرفها الزمان قبل، من جهة أن ابن طفيل قد خالف فيها السلف الصالح[٢٩٦]، أي في الضنانة بمضمونها على غير أهلها. فلماذا هذا التنازل وهذا الإقدام على حدث لم تعهده الكتابات الحكيمة السابقة في تاريخ الفلسفة الإسلامية في نظر ابن طفيل؟

يجيب مباشرة ويقول:" إن الذي سهل علينا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب، ما ظهر في زماننا هذا من آراء فاسدة نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت بها حتى انتشرت في البلدان، وعم ضررها وخشينا على الضعفاء الذين أطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم وأوردوا تقليد السفهاء والأغبياء أن يظنوا أن تلك الآراء هي الأسرار المضنون بها على غير أهلها؛ فيزيد بذلك حبهم وولعهم بها، فرأينا أن نلمح إليهم بطرف من سر الأسرار لنجتذبهم إلى جانب التحقيق، ثم نصدهم عن ذلك الطريق"[٢٩٧].

نستنتج من النص ما يلي:

يتحدث النص عن آراء فاسدة نبغت بها متفلسفة عصر ابن طفيل

وصرحت بها[٢٩٨]. ونشير هنا إلى أنه قد سبق لابن طفيل أن قال في مقدمة الرسالة بصدد مكونات فكره أو بالأحرى في المرحلة الأولى من تكوينه المعرفي، بأنه أضاف كلام الغزالي وابن سينا إلى الآراء التي نبغت في زمانه ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة[٢٩٩].

إن هذين النوعان من الآراء يكادان يتطابقان لولا ورود حكم بالفساد على النوع الأول مما يجعلنا رغم ذلك، نرجح الرأي القائل بأنه كان يتحدث عن نفس الآراء، وحتى إن كانت فاسدة، فهذا لا يمنع أن تدخل في تكوينه المعرفي طالما أنها فترة تكوين قصيرة تنتمي إلى المرحلة النظرية سرعان ما يقطع معها.

أصالة القصة تكمن في التميز عن الخطابات الحكمية السابقة، من جهة احتوائها كلاما كان القدامى يضنون به على غير أهله؛ ومن جهة معاكستها لهذا الإتجاه بأن عملت على إفشاء السر، سر الحكمة المشرقية. وقد كان هذا الإفشاء والتصريح لداع أساس، هو تقويض ما ساد من الآراء الفاسدة التي لهج بها متفلسفة عصر ابن طفيل وصرحوا بها في الآفاق. ومن هنا لا بد من الإشارة إلى أن ابن طفيل من خلال إفشائه للسر، يفعل نفس ما فعله متفلسفة عصره إلا أن الذي يفصل بينه وبينهم هو أن آراءه جاءت لمسح الطاولة من آراء متفلسفة عصره الفاسدة.

إن هذه الآراء الفاسدة أضلت الضعفاء فكان من جراء ذلك أن طرحوا تقليد الأنبياء[٣٠٠]، اعتقادا منهم أن هذه الآراء هي الأسرار المضنون بها على غير أهلها. ولا نعلم بالتدقيق مصدر هذا التقليد في الغرب الإسلامي، أقصد نظام العلم المضنون على غير أهله، ونتساءل بالمناسبة عن دور الغزالي في انتشاره؟ لئن كان الجواب بتأكيد دور الغزالي، وصح كتخمين، فمن المؤكد أن رسالة ابن طفيل قد جاءت إما لتصحيح ما أفسدته أفكار

الغزالي وإما لمضاداة مشروعه أساسا. إلا أنه لا يمكن أن نذهب بعيدا في تأويلنا هذا، لسبب بسيط هو أن ابن طفيل قد أكد بعبارة صريحة بأن كتب الغزالي المضنون بها على غير أهلها لم تصل إلى الأندلس[٣٠١]؛ ومن هنا نفهم أن صداها فقط هو ما انتشر وتبناه المتفلسفة - عن قصد أو غير قصد- فأفشوا ذلك بين الضعفاء موهمين إياهم أن آراءهم هي الآراء المضنون بها، فأدى ذلك إلى البلبلة بين هؤلاء الذين خشي عليهم ابن طفيل.

لهذا كله، كان يجب أن يقوم ابن طفيل بفصل المقال في المسألة، والتصريح بجانب من سر الأسرار ليكشف أوراقا محيرة[٣٠٢] لمتفلسفة عصره، الأمر الذي حيروا بها الناس فأفسدوا العلم والعمل معا.

كان لرسالة ابن طفيل وظيفتان اثنتان: وظيفة سلبية، هي صد الناس عن الطريق الذي ساروا فيه عن خطأ وتقليد فاسد، علما أنه قد صرح في مقدمة رسالته للمفترض إسعافه أنه لن يستفيد من رسالته في مرحلة أولى إلا التقليد[٣٠٣]، إلا أنه ليس بالتقليد الفاسد! ولكي لا يترك الناس من دون بديل قد يجعلهم يعيشون فراغا لن يعرفوا كيف يملؤوه، كان لا بد لرسالته أن تكون مشوقة وحاثة على دخول الطريق وبلوغ مراتب السعادة، وهذه هي الوظيفة الإيجابية.

يقدم ابن طفيل نقدا خفيفا للكيفية التي يتعامل بها الحكماء مع علمهم عند شحهم عليه وعدم التفاتهم إلى الضعفاء، لأجل أن يأخذوا بأيديهم ويرشدوهم، فهل معنى هذا أنه كان يشعر في قرارة نفسه بأن اختراق الحكمة لفئات الناس محك حقيقي لها؟

الملفت للانتباه، هو أن ابن طفيل سرعان ما يأخذ في الاعتذار فيقول: أسأل إخواني الواقفين على هذا الكلام، أن يقبلوا عذري فيما تساهلت في تبيينه وتسامحت في تثبيته[٣٠٤]. هذا علاوة عن أنه رغم كونه يحدثنا عن

تصريحه فيما يشح به سلفه الصالح، فهو لا يفعل ذلك إلا في " طرف من سر الأسرار" وليس كل الأسرار، الأمر الذي يجعل " الطلسمية" صفة محايثة لرسالته، وهي لهذا لا تتخلى عن نهج الفلسفات السابقة. هذه الطلسمية أو السرية يسهل انتهاكها وفكها لمن هو أهل لها. بينما تتكاثف لمن لا يستحق تجاوزها حتى لا يتعداها"[٣٠٥].

لقد تساهل ابن طفيل في جانب فقط أما باقي الجوانب فقد تركها على حالها لما أقام درجات في الفهم ومراتب في التواصل بحسب طبقات الناس، فمن كان أهلا وصلته رسالة ابن طفيل وفهم مغزاها بصورة بينة مجلوة. أما من لا يستحق، من أهل الغرة بالله، فهي تظل متكاثفة قدامه مليئة بالطلاسم والألغاز. فهل يعني أن هذا أنه لا زال هنالك كيل بمكيالين، ولا زال هنالك علم مضنون به على غير أهله وعلم غير مضنون به على أهله، رغم الطابع "البيداغوجي" التعليمي، بل و"التقليدي" للرسالة؟ أم إن صفة الكيل بمكيالين هذه صفة ملازمة للبيداغوجيا من جهة أنها مخاطبة للناس بحسب أفهامهم ومستويات تلقيهم؟

ربما كان الاعتذار لأهل الولاية لإعتبار أساس، هو أن ابن طفيل قد تسنم شواهق يزل الطرف عن مرآها، وأراد تقريب الكلام "فيها على وجه الترغيب والتشويق في دخول الطريق"[٣٠٦]. وبالتالي، فإن مجال القول في هذه المعارف هو "مجال الرمز والتلميح وليس مجال الإفصاح والتصريح وأن طبيعة تلك المعارف هي طبيعة فردية تنتقل أحادا لا جموعا"[٣٠٧].

ولكننا نعلم جيدا أن الترغيب والحث على دخول الطريق يتطلب الإفصاح والتعليم لحد التبسيط، ونعلم كذلك أن الترميز أداته للتلويح والإشارة لذوي الألباب القادرين على التأويل. مما يعني أنه لا مجال للحديث عن تساكن بين الترغيب على دخول الطريق والترميز لأنهما

متناقضان على ما يبدو...

فهل معنى هذا أن كلام ابن طفيل يتناقض؟ ربما، وقد نجد في صياغة رسالته على شكل قصة ما يعفيه من الإنضباط الصارم لمستويات القول البرهاني[٢٠٨]. إلا أنه لا يجب أن يغرب عن الرمزية التي تستمد مقوماتها من الخيال أكثر من التحقيق والتي يغيب فيها ابن طفيل - بشكل غير تام على الأقل - ليحضر البطل كفاعل أساسي يحرك الأحداث والمشاهد...

أما على مستوى إجابتنا عن السؤال الذي طرحناه بصدد الأسباب الداخلية لتكريس وضع مأزوم للفلسفة، فيمكن أن نجملها في قول جامع.

إن سريان مفعول العلم المضنون به على غير أهله بين صنوف الناس ولد هجرانا للشرائع وقربانا من أوهام زائلة، الأمر الذي كرس القلق والتيه والضلال في الأذهان وخراب العمران في الأعيان. مما جعل من الفلسفة المتهم الأول والأخير في هذه العملية.

علاوة على أن النزعة النخبوية التي يتبناها أهل الحكمة هي التي ستسهم في تشكيل نوع من التراتبية على مستوى سياسة الحقيقة وتوزيعها، إذ أن النخبة ـ ابن طفيل مثلا ـ تبني بذلك حجابا مانعا، وتؤسس هوة بينها وبين الجمهور من جهة صدهم والهروب منهم. تلكم، كانت لمحة عن العوائق الفلسفية التي جعلت الفلسفة فاشلة في أن تجد لها مستقرا بالمدينة الأندلسية، والتي كرست وضعا بئيسا لها.

وقد أراد ابن طفيل أن يفك هذه الأزمة بكتابة قصته حي بن يقظان، إلا أنه بفلتات قلمه التي حملها خطابه بين ثناياه جعلتنا نلتمس فيها مرمانا للإجابة عن جزء من تساؤلنا. ولعله بهذا كله أراد من حيث لا يشعر، أن يبرز لنا حدود الخطاب الفلسفي في المجتمع الأندلسي وخطورة الإفصاح عن تجربة فلسفية تتاخم مناطق محظورة.

٢- انفتاح الفلسفة على المدينة

لقد أراد ابن طفيل برسالته حي بن يقظان، أن يقدم بديلا لما هو سائد في عصره ولم يكن يرضيه أن يظل هذا الحال على ما هو عليه، و" يبدو لنا[...] وكأنه يبحث عن طريقة أو منهج يسلكه ليمد يد المساعدة إلى المجتمع الذي كان يشفق عليه أشد الإشفاق"[٣٠٩].

فابن طفيل بمشروعه الفلسفي هذا يعبر عن واقع بائس للحكمة، ويقوم بالمقابل، على صياغة تصور لها ولوظيفتها من خلاله.

سيقدم عبر "رسالته" دعوة إلى "دخول الطريق" مستعينا بقصة حي بن يقظان لعرض فلسفته وتمرير أفكار ما كان ليجرؤ على الإفصاح عنها مباشرة. وكأنه بهذا يريد -كإحدى غاياته البعيدة- تلطيف جفاف النظر الخالص[٣١٠] والتخفيف من أزمة الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي بالأندلس. لقد أشرنا سابقا إلى الوضع المفلس للفلسفة بالأندلس، ولابد أن نشير كذلك إلى أن وضع المدينة كان أشد إفلاسا بفعل سيادة الفتن الروحية والمذهبية وقد اقتصرنا في تحليل ذلك على مقدمة الرسالة والخاتمة. وتبين من خلالهما أن تدخل ابن طفيل كان لأجل فعل الإصلاح وإرساء لتقليد انفتاح الحكيم على هموم الناس لأجل لم شملهم والحفاظ على الوحدة (أي وحدة المدينة)، إلا أنه كان إصلاحا وإنفتاحا على طريقته. فهل كانت قصة حي بن يقظان حاملة لنفس هذا الهم؟

كانت الجزيرة المجاورة لتلك التي يعمرها حي بن يقظان" تدين بملة محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التي تعطي خيالات تلك الأشياء وتثبت رسومها في النفوس حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور"[٣١١]. إنها شريعة تحاول تقريب الحقيقة إلى الأفهام بمحاكاتها ونسخها للموجودات الأصلية والنموذجية؛ ولابد من التأكيد هنا

على أن الشيء المحاكي ليس هو الشيء المحاكى ولا يرقى إليه وإن كان يشابهه ويقاربه. ولا نجد تفسيرا لهذا التمايز بين ما تقدمه الملة والموجودات كما هي؛ إلا كون الشريعة تتوخى التبليغ وتثبيت رسم الأشياء في النفوس لحملها على العمل، علما أن هذه المسألة تفتح أبوابا لا حصر لها من التأويلات قد تعود بنا إلى الفارابي أو حتى أفلاطون...

ومن المسائل التي يمكن أن نستخلصها كذلك من هذا النص، هي أن هذه الشريعة لا تخاطب غير الجمهور. ويتضح هذا كون هذه الشريعة تؤكد على طريق واحدة للمخاطبة هي "التمثيل" و"المحاكاة" الخاصين بالجمهور. ومعلوم أن التمثيل في أحد حدوده، هو طريقة خاصة من طرق الإقناع الذي يتبعه عمل. هذه الطريق تسعى إلى إحداث تأثير لدى المخاطب يتجاوز الفكر والتعقل إلى الإنفعال والسلوك. فالشريعة بهذا المعنى تقوم بعملية نقل للمعنى من مستواه المعقول الحقيقي إلى مستواه المحسوس المحاكي، ومن خفاء المعنى إلى جلائه الذي يعفي المخاطب من التعب الذهني. كل هذا من أجل أن تأنس النفوس وترسخ في أذهانهم رسوم الأشياء، إذ يصبح المعنى أكثر قوة واستحكاما وأكثر تحريكا ودفعا إلى الفعل أو الترك.

يبدو أن الشريعة لا تضع في الحسبان إلا المصلحة العامة المشتركة بين الناس، لأن هدفها هو تقريب المطلقات إلى أذهان كافة البشر. وإن وجود خواص يتأملون الشريعة معناه هنا، إبراز التعارض على مستوى الأحكام، وكأن الشريعة لا تقدم إلا الحد الأدنى من المعرفة لأجل التصديق والعمل. أما من أراد سبر أغوار النص فمعناه الخروج عن دائرة العادة الجارية في مخاطبة الجمهور، وسيكون بذلك باحثا في مجال لا يهم الجمهور في شيء، هذا إن لم يكن يقوم بفعل شاذ يشوش على هذا الجمهور طمأنينته

وسعادته القانع بهما. لأنه من سمات هذا الجمهور أو بالأحرى خواصه، الإيمان بالظاهر وملازمة الجماعة والجبن عن الفكرة والتصرف والبلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزيمة، الأمر الذي سينعكس على الحياة العملية فيكون من شيمهم السعي وراء اقتناء الأموال والتوسع في المأكل والانشغال بالباطل والإعراض عن الحق[٣١٢]. بهذه الخصال وغيرها، سيبتعد الناس عن الشريعة وسيعيشون وضعا بئيسا بأمس الحاجة إلى تغييره أو على الأقل إصلاحه. وعن هذه الخصال وهذه الأوضاع سيتحدث آسال مع حي بن يقظان[٣١٣]، فيشفق عليهم ويطمع في إصلاحهم، وذلك عن "طريق الوصول إليهم وإيضاح الحق لهم وتبينه لهم"[٣١٤].

لقد كان هدف حي بن يقظان بيداغوجيا تعليميا محضا، يقصد من وراءه إعانة الناس على الفهم والتواصل والإيضاح والتبيين. فهل كان خطابه يحتسب ويتوخى فعلا كل هذه الشروط التي رسمها كرغبة مبدئية؟ وسواء كان الجواب إيجابيا أم سلبيا، فما الذي جعله ينهزم إذن؟

لقد كان المتوحد حي بن يقظان يعيش وفق حياة خاصة مكونا بذلك "النبتة التي من المفروض أن يقتات منها المجتمع المقبل"[٣١٥] في نظر ابن طفيل. إن حيا كان على علم بحيثيات وأحوال المدينة والإنسان وذلك سواء عبر مشاهداته أو عبر أخبار صديقه آسال. ورغم أن وضع الجمهور كان شبه ميئوس منه، فإننا نجده يقدم على فعل خطير ينم، بجهة ما عن إيمان بالإنسان كقيمة وبالسعادة المشتركة وبضرورة تداول الحقيقة؛ وبلغة أفلاطونية لقد قرر الإقدام على الدخول إلى عالم الظلمة لأجل تعليم الناس وتجلية الرؤية لهم. إلا أن هذا قد بقي على ما يبدو، مجرد مبادئ ما إن خرجت من القوة إلى الفعل حتى كان لصاحبها رأي آخر وسلوك آخر.

لقد كانت حكمته تقدم نفسها دواء لأمراض الناس ولنقصهم الأصلي.

ولكن ألا يمكن القول أنه كان يقدم بذلك بديلا لشريعتهم ومدينتهم، بعدما تبين له أن هذه الشريعة لم تمنع قيام الفتن والفساد في المدينة؟

لقد كان ابن طفيل أو حي بن يقظان يقدم تصوره للحياة الروحية والمادية كشكل من أشكال التطبيب انطلاقا من فكرة أساسية وقرت في ذهنه، هي أن أهل المدينة مرضى العقول ومشتتي الأهواء والمنازع، وبحاجة إلى من يعيد لهم الصحة الكاملة، ولكننا نعلم أن هنالك أدوية لا تلائم أجسادا إن كانت مخالفة لها في الطبيعة، أو كان هناك اختلال أصلي في المزاج. إن الصحة الكاملة في أن يتلقوا الحقيقة كما يكشف عنها لهم، وكما توصل إليها هو قبل ذلك عبر مشواره الطويل الذي جاوز الخمسين سنة، وأن حفظ هذه الصحة في الالتزام بمبادئه. ولا نعلم إن كان حي يقوم باختزال تجربته لهم أم أنه كان يدعوهم لخوضها من ألفها إلى يائها[٣١٦]!

يبدو أن حيا قد كان يبحث فيهم عن الداء الذي تولد عنه هذا النقص أو هذا المرض الذي يتخبطون فيه ويعانون منه في الدنيا قبل الآخرة، لأجل انتزاع هذا العامل المفسد ولترميم صحة أبدانهم وعقولهم.

قبل أن يعاين الجمهور مباشرة، تبين له الداء في الشريعة ذاتها لا في الناس الذين خاطبتهم الشريعة، لأن من تحدث له عنها كان تام الصحة، أقصد أن آسالا كان من الراسخين في العلم الخارجين عن دائرة الخطر والنقص، الأمر الذي لم يجعل حيا يتبين الداء في الإنسان. إنه لم يكن يعلم أن هذه الشريعة هي، مبدئيا، مراعية للمخاطب الذي هو الجمهور. لكن هذا الأخير استغلها لأهوائه بما سمحت به من حيز للشأن الدنيوي فأطرحها، وانشغل عنها بالأمور المحسوسة الخسيسة[٣١٧]. وهنا ينتقل حي ليرى الداء في الجمهور نفسه وليراجع نفسه في آراءه من الشريعة في الأخير. لقد أتى دور حي الذي حمل على عاتقه مسؤولية إرجاع الجمهور

إلى جادة الصواب، وذلك من خلال كلامه عن تجربته منطلقا من المحسوسات إلى المسائل الميتافيزيقية. لقد اختار للجمهور هذا الطريق الذي وإن كان موصلا إلى الحق، نفس الحق الذي دعت إليه الشريعة التي راعت مصلحة الجميع فإنه يختلف تماما عن سبيلها ومنهجها، لقد كان سبيلا خاصا.

إن حيا لم يكن مصلحا من داخل الشريعة يحاول تقويم اخطاء الناس ويدعوهم إلى الدين الصحيح المبشر بالحق، وإنما كان حكيما له تصوراته الخاصة للذات وللحياة وللعالم وللحقيقة بل وللشريعة نفسها. لقد أراد أن يدعو الناس إلى اعتناق تجربته ونهج سلوكه لأنه طريق خال من الشوائب وموصل إلى الحق. ذلك الحق الذي يتجلى في بهائه وصفائه. لكن، حتى وإن كان هذا الحق هو نفس الحق الذي دعت إليه الشريعة[٣١٨]. فإنه ما إن بدأ حي يشرح خطوات الطريق حتى أدخل الناس في متاهات جعلتهم يعتقدون أنهم سيضلون الطريق والغاية معا. فما إن ترقى عن الظاهر قليلا وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه، فجعلوا ينقبضون منه وتشمئز نفوسهم مما يأتي به ويتسخطون في قلوبهم، وإن أظهروا له الرضى في وجهه إكراما لغربته فيهم، ومراعاة لحق صاحبهم آسال[٣١٩].

هذه في نظرنا هي النتيجة التي خلص إليها حي، وتلك هي جملة من المزالق التي حايثت الانفتاح الفلسفي لحي بن يقظان على المدينة والتي جعلت هذه الصناعة أمرا مرفوضا من طرف أهلها.

الخيبة الفلسفية والعودة إلى الكهف

يقول أفلاطون في أسطورة الكهف من محاورة الجمهورية" إن التعليم ليس على الإطلاق على نحو ما يظنه البعض، ممن يزعمون أن في وسعهم وضع معرفة في نفس لا تملكها وكأن في وسع المرء أن يضع الأبصار في أعين عمياء"[320].

إن هذه القولة العتيقة تنطبق في أحد مستوياتها على المسار الذي سيأخذه مشروع حي بن يقظان الإرشادي بالمدينة، ذلك أن ما كان يعلمه لأهلها ويصفه لهم، كان قد سبقه إلى فهمهم خلافه. لقد كانوا" لا يطلبون الحق من طريقة ولا يأخذونه من جهة تحقيقه، ولا يلتمسونه من بابه بل كانوا لا يريدون معرفته من أربابه"[321].

لقد رفض أهل الكهف نداء وقول الذي بلغ الحقيقة، ولم ينصتوا له مثلما لم يعترفوا بما قاله لهم عن الحقيقة الموجودة خارج الكهف وبالرغم من أنه عاش في الكهف وعايش أناسه، وحقائقه، وكيفية تعامل وتعود الناس مع هذه الحقائق، ثم درجة ثقتهم في هذه الحقائق، إلا أن هذا المعلم لم يكتشف المنطق أو العلة التي تتحكم في كل هذا. لقد ابتعد المعلم واكتشف حقائق مغايرة، لكنه حينما أراد تبليغ هذه الحقائق، خاطب أهل الكهف من خارج عالمهم الذي كان عالمه[322]. وبذلك ظل وحيدا في عالمه واضطر نتيجة لذلك أن يفصم العالم إلى عالمين، واحد للعارفين وآخر للضالين، لاتواصل بينهما ولا بين أهلهما بتاتا.

إن حيا كان على علم بأحوال الناس كما قلنا، ولكنه خاطبهم بلغة لا يفهمونها، لغة مفارقة تتحدث عن موجودات حقيقية، لم يصل إليهم عنها

إلا قولا محاكيا، لكنه ضامن للتصديق وحاث على العمل.

يبدو أن خطاب حي بن يقظان كان بمثابة بديل للملة في نظر الجمهور، من هنا نفهم نفورهم. لكن لا يجب أن نفهم أن خوفهم كان على الشريعة في ذاتها وإنما كان خوفهم على مصالحهم، على الفرص التي تسمح بها هذه الشريعة لتسيير معاشهم وتلبية رغباتهم، وهي ما يلغيه تصور ووصفة حي بن يقظان. إن حكمته كانت تهدد العوام في حياتهم وطمأنينتهم وتعاكس هواهم. هذا هو السبب الحقيقي في نفورهم من الحكمة، والذي رغم كل أنواع تقويمنا له[٣٢٣]، فإنه قد أسفر عن أمر أساس هو: فشل صاحب الحكمة في إيصال الحقيقة للناس.

كل قارئ يغرق في تفاصيل القصة المشوقة قد يتساءل قبل لقاء حي بالجمهور، السؤال التالي: هل بإمكان مجتمع المستقبل أن يكون مجتمع فلاسفة قريبين من الموجود ومدافعين عن الخير؟[٣٢٤] وطبعا كما كان يتصور حي بن يقظان.

سرعان ما يتبدد هذا الحلم الجميل بعد أن يلتقي الحكيم بالحشود البشرية التي لا يمكن الإحاطة بمآربها ومصالحها ولا حتى التواصل معها كلها، لأن خطابه كان غريبا عن أفهامهم من جهة، ومن جهة ثانية لأن الفهم كان يتطلب ذكاء لا يتوفر إلا في قلة أو في فرد واحد هو آسال. من هنا يمكن لنا أن نقول إنه لم تكن هنالك فرصة لحي كي يكون مفهوما من طرف جمهور واسع طالما أن الإفهام عند حي بن يقظان لم يكن يضع في الحسبان مقولة الكم وإنما مقولة الكيف، ويبدو أنه لو راعى شروط المقولة الأولى ووسع مجال الفهم لكان لدعوته شأن آخر!

ذلك أن مهمة تعليم الفلسفة مهمة صعبة إن لم نقل مستحيلة، بل وتبدو أحيانا كإرادة نشاز في هذا السياق، فإن كان ثمة شيء يمكن أن يتعلمه

المرء من حي بن يقظان فإن ذلك الشيء لا يمكن تملكه أو إدراكه إلا بشرط التفلسف مع حي! فهل معنى ذلك ضرورة أن يكون المرء فيلسوفا بذاته. ولن نستطيع تعليم الفلسفة إلا لفلاسفة؟!

ما الذي يجعل الفلسفة بعيدة عن أن تنتج مفعولا في الناس؟ لا شك أن ما ينطلق منه الحكيم وما يفكر فيه لا يتجاوز حدود الطوبى إلى تاريخ الفعلي، فتظل بذلك الحكمة منفصلة عن التاريخ وبعيدة عن واقع الحال، فيفشل الفيلسوف وتفشل فلسفته رغما عن أنفه ورغما عن كون هذا الفن ينأى عن مقولة الزمن وأعراضه.

إن عدم اعتراف المجتمع بالفلسفة لا يدل على تنكر أو عدم معرفة الأخيرة به، كما يذهب إلى ذلك دولبيرا[٣٢٥]، بل على العكس من ذلك، إنه يدل على تخطيها لحدود الواقع الآني المتغير، وربما لهذا السبب تبدو مفارقة، وبالتالي فاشلة في التواصل مع الواقع. إنها بعيدة عنه لأن أسئلتها ونمط تفكيرها وانشغالاتها متعالية عن نمط العيش اليومي المستنفذ بفعل الرغبة المنفلتة من عقالها[٣٢٦].

ولكن بإمكاننا، من جهة أخرى، أن نعكس السؤال السابق، بعد أن نسلم بأن حيا قد فهمه كل الناس: فماذا سيكون مصيرهم آنذاك؟

مصيرهم مصير آسال، تابعين كلهم لحي بن يقظان وجهتهم وجهته، يضحون ذوو بعد واحد هو البعد الذي خطط له حي بن يقظان ولم يشاركه فيه غيره، سيغرفون في فكر واحد وجهته إذابة الذات ونفيها، والتخلص من الجسد وثقافته، وإيقاف مشروع العمران، الأمر الذي يعني من جهة مقابلة، إلغاء رسالة الحكمة في حد ذاتها واستنفاذ أهدافها لأنه سينتفي المتلقي بعد أن يصير الكل حكيما أو على الأقل تابعا لحكيم واحد وحكمة واحدة.

وفي الوقت الذي كنا نجده يقدم تنازلات أمام عالم الميتافيريقا من أجل تحقيق مطلب الفناء في الذات الإلهية، لم نلحظ له الآن أي تنازل أمام الذات البشرية. ويمكن لنا أن نفهم هذه المسألة إن نحن استحضرنا في ذهننا أن الفناء في الذات الإلهية كان يقتضي في نظر حي الفناء عن الذات، ذاته هو بعد التخلص من أعراضها المادية. لذلك كانت وصفته لا تنازل فيها لأن حكمته لا تتبعض، إما أن يقدمها كلها أو يسحبها كلها، بمعنى أن ذهاب حي إلى الجزيرة لم يكن تنازلا من طرفه وتعديلا من غلواء فكره، وإنما فقط كان نزولا لأجل دعوة الناس إلى الارتفاع معه إلى مقامه. لعل حيا لم يكن يعلم أن عالم حكمته شيء، وأن عالم الناس شيء مخالف تماما؛ لعل حيا لم يكن يعلم أن مسار بلوغ الحقيقة غير، وأن مسار تبليغها غير تماما.

إنه لم يدرك من خلال التجربة العينية أن لهذا العالم مجالات انشغالاته الخاصة وزمانيته ونسيجه الحياتي الذي يسكنه بطرقه الخاصة في ذلك.

إنه بقدر ما يكون هذا العالم بحاجة إلى هذه الحكمة دون انقطاع، مع الأخذ بعين الاعتبار الشرط الإنساني، بقدر ما يتوجب على الحكيم أن يتخلى عن فكرة تغيير نمط حياة بعينه من أجل أن يهبه هوية مغايرة، وإن كانت مطابقة لنمط حياته الفردي.

إن الرغبة في إفشاء كلمة الحكمة أمر، ومحاولة توحيد الجمهور على رأي واحد أمر آخر ليس من مهام الحكيم في شيء، إذ هو من مهام الشريعة بإطلاق. فهي بالتعريف، فعل نداء إلى كلمة سواء.

وبالفعل، سيفشل[٢٢٧] حي بن يقظان في تبليغ رسالته للجمهور كما أثبتنا في ما قبل ومن جهات مختلفة، وسيدرك أن المجتمع لا أمل في شفائه من

غياهب الجهالة والسطحية. بعد أن عجزت الصفوة منه عن فهم حي، وكانت هي المكيال الذي يكيل به نجاحه أو فشله في مشروعه ككل[٣٢٨] فقد أبانت المدينة عن جهل وإنكار تأمين لمقام ممكن للفلسفة فيها. ولم يجد حي بن يقظان بدا من الاعتراف بأن" نجاة الجمهور وشفاءه فيما نطقت به الرسل"[٣٢٩].

هذا الاعتراف، أبرز من خلاله، فشل الفلسفة في أن تجد موطئ قدم في المدينة"الجاهلة"، إلا أنه ليس إبرازا لاستعصاء شفاء الخلاف بين الفلسفة والعقيدة الدينية كما قد يفهم من عودة حي إلى الجزيرة، لأن مجرد تذكرنا لتواصل وتجاوب آسال المتدين مع حي بن يقظان يجعلنا نجد فيه"ما يدل على انه هذه الشريعة منفتحة على الفلسفة بمعينها الذي لا ينضب من المعاني، والتي يشكل التأويل مفتاحها والسبيل إلى تآخيها مع الحكمة"[٣٣٠]. إلا أن حيا بن يقظان لم يكن يدرك القصد الذي جعلت له الشريعة عندما نظر إليها بإطلاق وبمعزل عن سياقها الخاص. أما لما عاين المسألة عن قرب، تبين له بجلاء القصد الذي من أجله كانت وتوجهت إلى الناس. فالحكيم لم يتعثر في مسار تواصله مع المؤول المنعزل[٣٣١]، وإنما التعثر والصعوبة كل الصعوبة عندما يحاول الحكيم انطلاقا من صفائه الذهني الأصلي أن يقتحم فضاء الشريعة من حيث هي متجلية في سلوكات الناس وتوجهاتهم ورغباتهم.

لم يبق أمام الحكيم آنذاك إلا أن يغير وجهته، ويعود إلى الكهف ولكنه ليس كهفا مليئا بالناس وإنما كهف/ مقبرة للحكمة، سيغير وجهته وسينسلخ عن رسالته مفضلا الاغتراب من جديد في انتظار الموت. إن"عودة الفيلسوف إلى العزلة [...] لم تحدث بكل هذه البساطة ولكن هذه حصلت بعد أن تراجع الفيلسوف عن مشروعه ككل[...] وبعد أن

أوصى الناس بالمحافظة على الشيء الذي عمل الفيلسوف على تقويضه بنفسه منذ البداية[...] ولكنه الآن بهذا التراجع وبهذا" الانبطاح" يعمل على تجذير أسباب المأساة التي لم يعد يرى فيها المأساة ولكنه يرى فيها" طريق الخلاص"[332].لقد دخل الحكيم" حي" غريبا إلى المدينة، واحترم أولا لغربته فيها، وسوف يخرج منها أكثر غربة بعدما أدرك بوضوح أن" الحكمة كلها والهداية كلها والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه، فلكل عمل رجال ولكل ميسر لما خلق له" سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا".[333] فلا مهرب ولا مفر للحكيم بعد ذلك إلا إلى الكهف والجزيرة المهجورة ولا عزاء له إلا في التوحد والاتصال. وسترافقه رسالته التي لم يجد لها متلق غير آسال، ليدفنها معه ويصمت صوتها لما ينقطع صوته عن الكلام. ولا نجد حرجا في اقتباس عبارة جورج لابيكا للتعبير عن حال حي، حيث يقول عنه بأنه" سيعرف تحولات من توحده الفيزيولوجي[...] إلى توحد أكثر عمقا كذلك، إنه التوحد الأخلاقي ما دام انه لم ينجح في حمل الآخرين وإقناعهم بنموذجية تجربة الفردية".[334] لقد كان الفشل الذي مني به حي، في نظرنا، بمثابة درس للحكمة في حد ذاتها حين يعمل حاملها على اختزال فضائها في إبلاغ وإيصال ما تم اكتشافه، وتنفيذ ما تم رسمه وتخطيطه بشكل مسبق ودون استحضار للآخر. إنه درس لكل من حاول، من الفلاسفة، الإتيان بنموذج"غير إنساني" والمجازفة بتطبيقه على مجال مغاير، مجال يمتلئ نتوءات وعوائق يصعب حصرها، فبالأحرى مجاوزتها أو تغييرها ومنحها بالمقابل، بعدا آخر مفارقا.

وبعد، فلقد ساءلنا "النص الفلسفي" لابن طفيل، عن مفهوم "الفطرة" عنده وعما هو دورها في تحديد مقام السعادة ودلالاتها، فبدا أن هذه الملكة التي يتداخل فيها ما هو ذاتي وما هو خارجي، تتحكم في نظر ابن طفيل في مصير الإنسان، أي في سعادته الدنيوية والأخروية. وقد تناولنا بالكشف والتحليل المآزق التي حايثت هذه الغاية، أي السعادة، وخلصنا إلى أنه لم يكن بإمكان كل إنسان أن يحظى بها بل كانت حكرا على من هو مؤهل لها. وبعد أن أضأنا هذه الزوايا، استطعنا أن نتبين بجلاء المزالق التي حايثت مستويات الحوار والتواصل بين الحكيم والمؤول من جهة، وبين الحكيم والجمهور وعامته من جهة ثانية، وتبين لنا أن اشتراط مطلب الفطرة الفائقة في الجمهور من أجل فعل المعرفة والانفتاح والتواصل والسعادة أمر كانت له معاطبه التي ساهمت في صياغة موقف رافض للحكمة من طرف الجمهور.

كل هذا جعلنا نتطرق في الفصل الثاني لأحوال الجمهور بتفصيل، بتناول لمقام مفترض للجسد لدى ابن طفيل متراوحين بين مكانة الجسد عند حي بن يقظان، ومكانته عند الجمهور، منطلقين من فكرة أولية مفادها أن المقام الأول قد تحكم بشكل أو بآخر في مقام وتصور الجمهور لدى الحكيم. وبعد تتبعنا لنمو الموقف من الجسد موازاة مع نمو أحداث القصة ذاتها ومع الإنعطافات المشهدية الكبرى التي عرفتها ذات بطلها حي، كشفت لنا في مرحلة لاحقة عن موقف يهم الذات ، ذات حي في صميمها. فبعد أن كان على عتبة المشاهدة المحض تجلت له ذاته كحضور في مقام يقتضي غيابها لأجل الغير، أقصد لأجل المثول التام للذات الإلهية بعد إلغاء ما سواها. وقد ساعد الكشف عن هذا المصير الذي

لاقته الذات على إضاءة تصور الجمهور ككيان يحضر فيه الجسد وأعراضه وتغيب فيه الذات، فقد استخلصنا أن موقف الحكيم من جسده ومن ذاته في مرحلة تالية اقتضتها الأولى، قد تحكمت، بصورة واضحة، في موقفه من الجمهور ومن ثم في فشل لقائه به.

انطلاقا من فكرة أن ابن طفيل يعد أحد المنظرين البارزين في الفلسفة الإسلامية لفكرة التوحد والعزلة، وللإنسان الخارج عن سلطة المدينة والمتحرر من قيم الخير والشر وكل قيم عالم الأخلاق، حاولنا أن ننظر في مقام التوحد والاغتراب عنده، بعدما افترضنا أن هذا التوحد كان شرطا وسببا قبل أن يكون مفعولا ومصيرا سيفرض على الحكيم والحكمة بعد فشله، من خلال ما تصوره لنا القصة في نهايتها. فلقد رصدنا عالم الحكيم المتوحد من خلال مسيرته الحسية، العلمية، ثم الميتافيزيقية؛ كما تناولنا تصوراته "السياسية" التي تهم عالما غير عالم التوحد، وقارنا بين نمطي الحياة، حياة التوحد وحياة الاجتماع البشري، فكشفنا عن المفارقات التي حايثت العالمين ورافقت تصورات المتنقل بينهما، وخلصنا إلى القول بأن حي بن يقظان الذي كان يعيش عالم التوحد المتنقل إلى "عالم الاجتماع" و"التاريخ" لم يحاول التخلي عن منطق ونمط عيش عالمه الأصلي لأجل الدخول في عالم مغاير، بل حاول إخضاع هذا العالم إلى منطق وخطاطة حياته الأولى، وهو الأمر الذي سيفشل فيه - لأسباب فصلنا فيها القول- مما جعله يسرع الخطى من أجل العودة إلى عالم التوحد من جديد في انتظار الموت، موته وموت حكمته.

وإتماما لما شرعنا فيه في الفصل الثالث، حاولنا في الفصل الرابع نهج سبيل المقارنة بين عالم التوحد وعالم المدينة بالنظر في الثوابت التي تحكمهما، وذلك بعد أن مهدنا بالكلام عن وضع الفلسفة بالمدينة

ومميزات هذا الحضور، واستنتجنا أنه حضور فقير. شرعنا حينئذ بمعاينة الأسباب التي جعلت هذا الحضور حضورا مأزوما، وبينا أنه بقدر ما كانت للشروط الخارجية (السياسية وغيرها) دور في وضع الفلسفة، كان "لأهل الصناعة" يد في هذا الوضع كذلك. وموضعنا بعد ذلك القصة في سياق الخطاب الفلسفي بالإسلام؛ كما وقفنا عند التوثبات والتراجعات التي رافقت انفتاح الرسالة على متلقيها، وانفتاح الحكمة - من خلال متن القصة - على المدينة. وخلصنا إلى القول أن هذا الانفتاح انقلب انغلاقا و هروبا من الخلق وعودة إلى الكهف، وأن هذه الرسالة التي تزعم الكشف والإفصاح والتعليم حافظت - رغم كل شيء - على الرمزية والضنانة والتعتيم.

هذا، وقد اعتبرنا هذا الفصل بمثابة المحور الأساس الذي دار حوله بحثنا ككل لأنه أظهر لنا بجلاء المفارقات التي تحكم تصور ابن طفيل للحكمة وللمدينة ولمقام الأولى في الثانية.

وفعلا، فبعد فشل مهمة حي بن يقظان في المدينة، وكان قرار العودة إلى الجزيرة المهجورة، لم يعد هنالك ذكر للمدينة، وكأن مدار الحكاية كلها هو البطل حي بن يقظان. إن المدينة كما يبدو من خلال نهاية أحداث القصة، لم تكن ذات مقام يذكر. إذ يمكن أن نخلص بعد تحليلنا السابق، إلى أن هذه المدينة لم تكن سوى محطة اختبارية في مسيرة "فكر حي بن يقظان"، هذه المحطة لم تكن سوى من اختلاق الفيلسوف ابن طفيل، وأنه بعد أن لم يكن بإمكان أهل الجزيرة تمثل واستمراء ما جاءت به حكمة حي، واصلت هذه الحكمة مسيرتها لتنتهي بشكل مأساوي، مخالف لطبيعتها الخالدة، في الكهف. ولينتظر صاحبها الموت بشكل تلقائي بعد أن كان هذا الحدث ذا أبعاد أخرى مغايرة، أي بعد أن كان

محفزا على التفلسف ومصدر قلق يهدد وجوده ومسار حياته، بدا الموت الآن وكأنه مصير لا مفر من أن تقدم عليه الذات بطيب خاطر هروبا من عتمة المدينة ومتاهاتها.

وشاءت أقدار "التاريخ" أن تحكم (لفترة غير وجيزة من الزمن) في مصير القصة ذاتها بالشكل الذي حكم به الفيلسوف على حكمته في المدينة، ذلك أن هذا الأثر الفلسفي الفريد من نوعه في تاريخ الفلسفة الإسلامية، كان قد "مات بموت صاحبه" هو أيضا، فبمجرد ما أعلن عن وفاة ابن طفيل بيولوجيا حتى أعلن عن "موته كمؤلف"، لتستمر القصة لردح من الزمن مجهولة الاسم، أقصد من دون اسم أو تحت اسم آخر غير اسم صاحبها الحقيقي.

وربما كان في المصير الذي لاقته حكمة حي بن يقظان في المدينة، وفي القدر الذي مس مصير القصة في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، ما يدفعنا للمجازفة بمحاولة تقريب السيرورتين - سيرورة الحكمة في المدينة، وسيرورة القصة الفلسفية في العالم العربي الإسلامي - بعضهما من البعض، لنقول بأن المناخ الثقافي الذي كانت تتنفس فيه الحكمة في الحاضرة الأندلسية - المغربية لم يكن ملائما بالشكل الذي يجعله يضمن لا شروط الخلق والإبداع والتفاعل، ولا حتى شروط الاستمرار في الحياة.

خاتمة عامة

بيان صغير من أجل الفلسفة

"إن الفلسفة وقد تعبت من الاضطرابات التي تثيرها الأهواء المباشرة في الواقع، تتخلص من ذلك كله لكي تنصرف إلى التأمل"

هيجل

"إن نصرة النظر الفلسفي هو ترجمة للرغبة في الإنفلات من الزمن ومن التاريخ ومن السلطة مهما كانت طبيعتها دينية أو دنيوية، فالفلسفة هي "أحد موجودات العالم" والذود عنها مسؤولية أنطولوجية على عاتق الفيلسوف"

المصباحي

هل الفلسفة هي أحد موجودات العالم المعرضة للكون والفساد، أم أنها خالدة بخلود النوع الإنساني؟

إننا لا نرغب في التورط في هكذا سؤال لا لكونه يهدد مصيرنا، بل لأنه يتجاوزنا، لذلك سنكتفي بإيراد نتف من الملاحظات الختامية.

"متى كانت الفلسفة حية في كيان ثقافي ما كان ذلك دليلا على حضور الوجود فيه، في حين يكون التفريط في الفلسفة ونبذ أقوالها علامة على ضياع الوجود منه"[٢٣٥]. فهل فعلا، نحن نريد الفلسفة؟ هل لدينا إرادة حازمة للفلسفة أم لا؟ هل نريد للفلسفة أن تنغرس في ذاتنا وتستمر في وجودنا أبدا كيما نكون في مستوى قدرنا، وأن لا نتركه يتلاشى إلى الزوال كما حدث لنا في الماضي؟

إننا بحاجة للفلسفة لأننا معنيون بمساءلة ذاتنا وغيرنا وقيمة زماننا ومصيرنا، فمثل هذه المساءلة فقط هو ما يسمح بالفعل الفلسفي في جو من

التحدي والصراع، وبالقول الفلسفي من جهة أنه" كنه وجودنا، وغاية مصيرنا وقدرنا في أعلى توتره وانفعاله"، ومن جهة أن مفعوليهما محرك لإرادتنا من أجل الوصول إلى القوة، قوة التحديد الذاتي والتقويم الذاتي"، لا أن نترك غيرنا يحددنا ويثبت هويتنا من بعد"[٣٣٦]، وأن نترك التقنية والشعوذة تفتكان بنا وبأهلنا وبأرضنا وبمصيرنا.

إن الفلسفة هي وحدها ما يتيح لنا فرصة وضع مسافة بيننا وبين ذواتنا وبيننا وبين الأشياء الطبيعية والصناعية، وتعلمنا كيف ننظر إليها بطريقة مغايرة لما هو شائع، ونقلب جهات النظر فيها، لأجل البرهان على عبقرية وفاعلية الإنسان، وسمو العقل الذي فيه.

وهكذا، فإن" ارتباط الحكمة بالإنسان، بأحلامه وبسموه يجعلنا لا نتصور وجود حياة بمعزل عن الفلسفة"[٣٣٧]، عن هذه الرغبة الملحاحة في التفلسف وفي إثارة السؤال دون انتظار جواب نهائي. لهذا كان دائما على الفلاسفة أن يواجهوا قدرهم، أن يحاربوا على عدة جبهات ليكسبوا في "نهاية المطاف"، فرصة تسمح بوجود حيز لهم بين الموجودات الأخرى. أن لا يتوانوا ولو لطرفة عين، في التاريخ، عن واجب الدفاع عن وجود الحكمة وعن شرعية هذا الوجود، وبكل اللغات والتقنيات.

إن الفلسفة، وهي بصدد إنشاء خطابها، تعي أنها لا يمكنها ذلك إلا بتوفر شرطين: شرعية الحضور، ومواجهة الأقدمين[٣٣٨]. ومهمة الفيلسوف الدائمة هي الحسم في هاتين المسألتين لأجل، أو في أفق أن يترك أثرا مستقبلا يسجله التاريخ كفلسفة. فموت سقراط مثلا"هو إعلان حياة ورمز الدفاع عن الفلسفة، فلكي تحيا الفلسفة كان على سقراط أن يدافع عن مستقبلها، ولكي يتأتى له ذلك، كان عليه أن يجعل حاضره شهادة تعطش للانتحار من أجل الحقيقة. كان على سقراط أن يموت. وبهذه الجهة لا

تكون الفلسفة خالدة فقط. بل إن مستقبلها ومستقبل الإنسان وجهان لعملة واحدة[٣٣٩]. فإذا "كانت الحكمة حقا أمرا خاصا بالإنسان، كالحال في الملكات الصناعية، فيمكن القول إنه من المستحيل أن تخلو الإنسانية من الفلسفة تماما، ومن المستحيل أن تخلو من الصنائع الطبيعية، لأنه إن انعدمت الصنائع من جزء من الإنسانية، مثلا من الربع الشمالي من الأرض، فإن الأرباع الثلاثة الأخرى لن تخلو منها[...] إذن يمكن أن توجد الفلسفة في كل زمن"[٣٤٠]. إن هذا يعني، من بين ما يعني، استحالة خلو الأرض من الفلسفة أو افتقاد النوع البشري لها في زمن معين، ما دام النوع البشري خالدا، أو ما دامت الفلسفة لصيقة به في خلوده، وتساهم كعنصر من عناصر هذا الخلود[٣٤١]. فهل كان هذا هو مصير الفلسفة من خلال قصة حي بن يقظان لابن طفيل؟

لا نملك، وللأسف إلا أن نصرح بالنفي؛ لأن ابن يقظان لم يترك أثرا فلسفيا وراءه بالمدينة، لقد أوصى المدينة بالإبقاء على ما كانت عليه، وكل ما فعله هو أنه انتقل إلى جزيرته الأصلية لينتظر الموت، موته وموت حكمته. لقد دفنها معه عندما ربط مصيرها بمصيره. لقد فشل في أن يجد لها مقاما بالمدينة، لأسباب ودواع فصلنا فيها سابقا، وأثبتنا من خلال ما بيناه أننا لم نكن مهتمين بهواجس موت الفلسفة أو مجاوزتها، كما هو حال جيل "فلاسفة الشك" الجدد وتلامذتهم، وإنما أولينا نظرنا صوب عجز الفيلسوف عن اجتراح حقائق يمكن أن يتلقفها أهل المدينة، هذا العجز الذي لم يكن، في نظرنا، إلا بسبب من إساءة مستفحلة في فهمها وتصورها، وفي خطل استخدامها وتبليغها.

إن فشل الفيلسوف، لا يعني من خلال قصة "حي بن يقظان"، سوى أن تصوراته قد قضت حياتها، وكان لها أن تموت بموته في النهاية. لكن هذا

الموت لم يمس القصة في شيء، فلقد ظلت وستظل ينبوعا متدفقا للمعاني ومصدر تأويلات لا تنتهي. ومن هذه الجهة فقط يمكن أن نتحدث عن خلود للفلسفة مع ابن طفيل.

رغم الطلب العمومي الذي يتزايد على الفلسفة، والذي يعود لأسباب مختلفة، أهمها فقدان الناس ثقتهم في الحلول والوصفات الجاهزة واستشعارهم العميق بخطورة غياب البدائل، الأمر الذي يجعل امتهان سبيل السؤال أمرا لا مفر منه. إلا أن الفلسفة كما تقدم، وكما قدمت لأهل المدينة عبر تاريخ الفلسفة في الإسلام على الأقل، أبعد ما تكون عن إشباع فضولهم وملء فراغاتهم التي يمكن أن يولدها السؤال الذي قد يسألونه أو يصادفونه، الأمر الذي يجعل هذا الفراغ عرضة للأهواء والنزوات والآراء. وهذا ما لا يجب أن تتغافل عنه، فالجمهور غالبا ما يكون محكوما – وهذه نتيجة قبل أن تكون سببا – بالانفعالات والنزوات المنمطة من طرف سلطة قادرة على توحيد موقفهم تجاه أفكار الفيلسوف المزعجة. إن الجمهور يضحى بعد أن تصنع مواقفه راغبا في أفكار مقبولة سهلة التناول ولا تستفز طمأنينته. إلا أن ما هو مهم هو مزعج بالضرورة، وهنا يأتي دور المتفلسف في تفكيك كل الآراء (doxa) المفروضة، وإلغاء كل امتثالية وتصحيح كل المفاهيم والتصورات السائدة.

لابد من الاعتراف بأن الجمهور كان يطرح مشكلا دائما بالنسبة للفيلسوف، وقد وضعه في لحظات كثيرة أمام عدة اختيارات : هل يقبل به كما هو؟ هل يتواصل معه، وإن فعل، فضمن أي حدود يحصل هذا التواصل؟ هل يأخذ مسافة محسوبة تجاهه؟ هل يرفضه، بل هل هو بحاجة أصلا إليه؟ وإن كانت به له حاجة، فهل هي من قبيل الحاجة الضرورية أم العرضية؟ والجمهور، هل هو كيان منفصل عن الفيلسوف، له عالمه

الخاص به والذي تحكمه ثوابته التي يقتات منها، أم أن الفيلسوف حتى وهو في أقصى توحده وعزلته وهروبه إلى الأعالي يكتشف وجود الجمهور بداخله؟

في خضم الحياة اليومية، لا يرقى التساؤل عن العلاقات التي تربط الفيلسوف بالجمهور إلى مستوى الضرورة، لأنها مسألة يفرضها العالم المحيط الذي يشترك فيه طرفا العلاقة معا. إلا انه قد يحدث للفيلسوف أن يعايش تجارب عارضة، لكنها خطيرة، تجعله يكتشف في الجمهور ما يؤسس عزلته فيفقد توازنه، بل قد يضع فكرة الإبقاء على تواصل عادي يربطه به موضع شك ومراجعة. وفي هذا المناخ، عوض أن تكون المدينة أفقا هادئا ممكنا لتواصل الفيلسوف مع أهلها، نجده ينكشف كفضاء من الفجوات والقطائع والنتوءات تجعل من المدينة بالنسبة للفيلسوف مصدر عزلة واغتراب.

وهنا يكون الحكيم أمام مفارقة: فعندما يتسنم الحكيم قمم الجبال ويصل إلى الحقيقة يطرح أمامه واجب العودة إلى المدينة، إلى "الكهف العامر"، وكان هذا الأخير وضعية تجريبية تسمح بتقويم تلك الحقائق وبقياس مدى قابليتها للتحقيق. ومتى كان الصمت والتوحد محكين للفلسفة؟! إلا أن المشكل الأكبر هو الفشل، فشل الفيلسوف في إثارة الجمهور، وكأن الفشل جزء ممكن من الفلسفة.

ورغم ذلك يجب على الحكيم الارتماء في أحضان الحياة، واجتياح سياجاتها الكثيفة برؤاه الثاقبة التي يجب أن يبرهن أنها قادرة على تأمل اليومي، والإصغاء لحشرجاته وتفاعلاته. فلا بد للفلسفة إذن من فعل الإنصات، الإنصات لهدير التاريخ وللإنسان الذي يفعل فيه.

ومن قال بأن الفيلسوف لا ينصت؟! إن سقراط كان رجل سماع ممتاز.

قبل أن يكون رجل تصحيح وتقويم للتصورات الشائعة. وفعل الإنصات يجب أن يكون مقرونا بفعل يواز يه خطورة، إنه تقوى الفكر، أي فعل السؤال.

إن الفيلسوف هو الذي يطرح الأسئلة على الأجوبة التي تنصب من نفسها "أجوبة مصيرية نهائية" لأجل إعادة النظر فيها وتقليبها. ومن هذه الجهة، يمكن القول بأن الفلسفة هي شكوك على الحلول والوصفات الجاهزة، وليست أبدا تقديم حلول ووصفات نهائية.

وهكذا، فإن الفلسفة في هذا العصر لا تستطيع أن تقدم نفسها إلا عبر جمهور قارئ واسع، إلا بقدر ما يقرأها ويحبها أكبر عدد ممكن من الناس. إن الفلسفة بمعنى من المعاني جلوس على حافة "الرأي العام" دون السقوط في مهاويه، إنها انخراط دائم في معمعات الحياة والتاريخ، لكنه انخراط ومشاركة عن بعد. إن الفلسفة اغتراب دائم عن جسدها وعالمها، تفارق كهفها الأصلي لتنفتح على شؤون العالم وتقدم نفسها على أنها صناعة ووظيفة وفن، لكنها وظيفة إنسانية تتعالى عن كل غرض، وفن لا يحمل بطاقة هوية محددة، وصناعة لا تحكمها ملة معينة.

يبدو أن مطلب مدينة محبي الحكمة قد أضحى اليوم حلما عتيقا- لكنه جميل - لا تسمح به حال المدينة الفعلية، ومع ذلك فليس هذه الحال سوى حالنا بمعنى من المعاني، حال الحاجة إلى الفلسفة، كبديل لسيادة مطلقة وعنيفة للآراء ولفكر الحدث. إلا أن أسوء مصير على أية حال هو أن تقبل الفلسفة بعزلتها.

الهوامش:

هوامش المدخل:

١- قد نتفق جميعا على أن الفلسفة قد استمرت في العالم الإسلامي لأكثر من ١٠قرون. إننا لا نتجاهل هذا، بل إن الذي نريد أن نثيره بشكل يستدعيه المقام هنا، هو أن جل الفلاسفة في الإسلام لم يتركوا لنا مدارس، ولا تلامذة يذهبون بفكر المعلمين إلى مداه، في الشرح والتأويل والتجاوز، بل على العكس من ذلك، لم نلحظ أي مفعول لهؤلاء بالرغم من أنهم كانوا مثلا، قريبين من صانعي القرار. إن أغلب المصنفات التي دبجها هؤلاء الفلاسفة لم تحافظ على لغتها ومواطنها، وإنما هاجرت إلى أماكن استطاعت أن تتلقفها بعنايتها. فشرعت في تعقلها وإعادة خلقها من جديد. ونستحضر كشاهد على ما ندعي هو أن الاتصال الذي حدث في يوم من أيامنا الماضية بالفلسفة لم يتم بشكل مباشر، وإنما عبر وساطة عقل فعال، عقل قارئ ومبدع، هو الغرب. يجب أن لا ننكر هذا يجب أن نتذكره ونذكر به على الدوام.

2- DUGAT, Gustave: Histoire des philosophes et des théologiens musulmans, p. 344.

ووجب التنبيه إلى أن الطابع الإقصائي المتمركز حول الذات طافح فوق كتابات الرجل وباد للعيان.

3- Ibid. p345- 346.

4- Ibid. p.383.

5- Ibid. p.384.

من الجدير بالذكر هنا، أن المصباحي يرى أن السبب في إهمال الفلاسفة المسلمين الجانب الأخلاقي في تواليفهم،هوأنهم كانوا على وعي بأن الحيز الأخلاقي من الكيان الثقافي الإسلامي قد احتله الشريعة، الأمر الذي قد يعني تدخلا من قبل الفلاسفة في مجال ينتمي في نظرهم إلى مجال العقل العملي ولا يرقى إلى مقام النظر والحكمة الخالصين، وتملي الوجود في ذاته. انظر: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص ٤٣.

6- ARNALDEZ, Roger: « comment s'est ankylosée la pensée

زلة لا تقال، وعثرة ليس بعدها جبر" ص١١٢-١١٣؛ انظر بصدد مسالة السعادة والتشكيك فيها، المصباحي، محمد: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، ص٤٥.

٣٥- مروة، حسين:النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج.٢، ص ٥١٠.

٣٦- نفسه.

٣٧- نفسه، ص ٥١١.

٣٨- حي،ص:١١٠٧.

٣٩- نفسه.

٤٠- نفسه، ص:١٠٨-١٠٩-١١٥.؛ ويقول ابن طفيل عن الغزالي:" ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى، ووصل تلك المواصل الشريفة". إلا أننا نجد الغزالي يصرح برأي آخر في كتابه:" إن سعادة كل شيء ولذته وراحته في وصوله إلى كماله الخاص به ثم نعلم أن الكمال الخاص بالإنسان هو إدراك حقيقة العقليات على ماهي عليه"ص١٦١، ويقول أيضا في الصفحة ١٩٥ من ميزان العمل نفس الكتاب:"اعلم أن السعادة الحقيقية هي الأخروية وماعداها سميت سعادة إما مجازا أو غلطا. كالسعادة الدنيوية التي لا تعين على الاخرة، وغما صدقا ولكن الاسم على الأخروية أصدق. وذلك كل ما يوصل إلى السعادة الأخروية ويعين عليه" ضمن فخري، ماجد: الفكر الأخلاقي العربي،ج.II.

٤١- المصباحي، تحولات...،ص٤٢.

٤٢- نفسه، ص ٤٤.

٤٣- نفسه،ص٤٦.

٤٤- حي،ص١٠٨،١٠٩،١١١

٤٥- حي، ص٢٢٨.

٤٦- المقصود حي بن يقظان.

٤٧- حي، ص٢٣٢.

٤٨- حول تصفحه لطبقات الناس:نفس المصدر،ص٢٣١؛والتحذير منهم:نفسه،ص٢٣٤.

٤٩- أي حي بن يقضان كما يصفه ابن طفيل في القصة.

٥٠- المصباحي: تحولات...،ص ١١٦-١١٧.

51- QUADRI , (G) : La philosophe arabe dans l'Europe médieval, des origines à averroes,p.169.

52- MUNK, (S) : Mélanges de philosophie juive et arabe, 1955,p.417.

٥٣- هذا نموذج من عدم الدقة الذي يسقط فيه الدارسون العرب رغم باعهم الطويل في مجال البحث.

54- FAKHRY, (M) : Histoire de la philosophie islamique,p 369.

٥٥- يوسف، موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ص٨٣

٥٦- أوليري، ديلاسي: الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ص:٢٥.

٥٧- ن.م.، ص: ٢٥٨.

٥٨- فينانس، غسان: تاريخ الفلسفة العربية، ص: ٣٦٢. ويقول أيضاً "ونحن لا نستطيع إنكار ذلك، وكمال الإنسان المطلق هو في أعراضه [...] وانغماره في العقل الكلي، في سكون وخلوة [...]" ،ص:٣٦٣.

٥٩- ن.م، ص: ٣٦١.

٦٠- صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية،ص٤٣٧.

٦١- شيخ الأرض، تيسير: ابن طفيل، ص: ٧٤.

٦٢- بالنثيا، أنخل (ج): تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٣٤٩-٣٥٠.

٦٣- قرآن كريم.

٦٤- الحبابي، م. عزيز: "عن ابن طفيل"، ص ٣٩٩؛ ورقات عن فلسفات إسلامية، ص٤٥-٥٥.

٦٥- فروخ عمر: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٢، ص ٦٣٨. نشير إلى أن الباحث لا يفرق هنا بين العامة وبين أصحاب سلامان.

٦٦- حي، ص ٢٣٤.

٦٧-كوربان، هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر. نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت، عويدات، ١٩٩٦، ص ٣٥٧.

68- Arnandez, Roger : A la croisée des trois monothéismes, une

communauté de pensée au moyen âge, Paris, Albin Michel, 1993, p.210.

٦٩- حي، ص ٢٣٢.

70- Nabhani, Kouriba : "Ibn Tofaïl, Philosophe Maghrébin ", Confluent, N° 39, 1964, p.264

71- Vaux, Cara de : Les penseurs de l'Islam, T.IV, Paris, Roth-Hortz, Repris, Lausane, 1984, P.63-64.

72- Quadri : op.cit, P.159.

73-Ibid.p.169.

74- Gauthier, Léon : Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres, Paris, Vrin, 1909, p.90.

75- Ibid. p.63.

٧٦- فنيانس: ن.م.، ص ٣٦١ وهو ينقل عن ديبور دون إحالة : تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقل وتعليق عبد الهادي أبو ريدة، ط٣، القاهرة، ١٩٥٤، ص ٣٨٧.

٧٧- دولة، سليم: الجراحات والمدارات، ط٢، بيروت، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣، ص ٧٦.

٧٨- حي، ص ٢٣٢.

٧٩- وإن كان يشكك فيها وفي بلوغها من طرف هذه الفئة. أنظر: نفس المصدر، ص ٢٣٢، ٣٢٤.

٨٠- دي بور: ن.م.، ص ٣٨٤.

٨١- عبد الحليم، محمود: فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان، ص٢، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت، ص ٤٤.

٨٢- بورشاش، إبراهيم: التجربة الفلسفية لابن طفيل، رسالة ج. مرقونة، الرباط، كلية الآداب، ٩٥-١٩٩٦، ص ٢٩٨.

٨٣- ابن طفيل، نقلا عن عبد الحليم محمود: ن.م.

84- Fakhry : op.cit, p.296.

٨٥-يقول الغزالي- نقلا عن ابن طفيل-"إن من لم يشك، لم ينظر، ومن لم ينظر لم

يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة..."، حي، ص١٢.؛ وورد عند الغزالي" بقي في العمى والضلال"، ميزان العمل، ص:٢٣١.

٨٦- حي، ص:٢٣٥.

٨٧- نفسه، ص: ٢٣٤.

٨٨- حي، ص: ٢٣١-٢٣٢.

٨٩- خاصة الجمهور: سلامان وأصحابه.

٩٠- حي، ص: ١٨٢.

٩١- نفسه، ص:٢٣١. يقول أيضا" "وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى، وأي تعب أعظم وشقاوة أطم ممن إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى لاتجد منها شيئا إلا وهو يلتمس به تحصيل غاية من الأمور المحسوسة الخسيسة[...] وهي كلها ظلمات بعضها فوق عض في بحر الجي وإن منكم إلا وأردها كان على ربك حتمل مقضيا".

٩٢- نفسه، ص: ١٨١-، ١٨٢، وانظر مصير كل من حي بن يقظان وأصحاب سلامان، في نفس المصدر، نفس الصفحتين.

٩٣- ابن طفيل، حي، ص: ٢٣٢.

٩٤- نفس المصدر، ص: ١٨٤، ولا نملك من جهتنا، إلا ان نتساءل عن جدوى نقد ابن طفيل للفارابي لكون هذا الأخير قد أبأس الخلق من رحمة الله" وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم" حي بن يقظان، ص١١٣.

٩٥- مع افتراض وجود الفارق بين الأصل والنسخة.

٩٦- انظر حي، ص٢٢٨ حيث يقول:" ولم يكن يدري ماهم عليه من البلادة والنقص، وسوء الرأي وضعف العزم، وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلا"، هذا ولا يجب أن يغرب عن بالنا بان أبا بكر كان يعيش في المدينة.

٩٧- ابن طفيل، حي، ص: ١٨٢.

٩٨- نفس المصدر، ص:١٨٢.

٩٩- نفس المصدر، ص: ٢٣١.

١٠٠- المصباحي، محمد: من المعرفة إلى العقل، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٠، ص١٣١.

١٠١- المفارقة هي: انعدام الفطرة معناه فشل الفيلسوف، كونها فائقة معناه إلغاء مهمة الفيلسوف!

١٠٢- المصباحي، محمد: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، ص:٤٨.

103-Labica, George : « Le philosophe sans maître », p.25-24.

هوامش الفصل الثاني:

١٠٤- المصباحي، محمد: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، ص ٣٥، وانظر التفاصيل البيليوغرافية آخر المقال.

١٠٥- للتوسع في فلسفة الجسد، أنظر مثلا:

François, Chirpas:Le corps, (Collection:Initiation philosophique), Paris, PUF, 1963 ; Henry, Michel :Philosophie et phénoménologie du corps, (Collection Epiméthée), Paris, PUF, 1965.

١٠٦- ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ص ١١٠.

١٠٧- لقد كان ابن طفيل دور كبير في الشأن العام للدولة الموحدية !

١٠٨- المصباحي، محمد: مرجع مذكور، ص ٣٦.

109- Arkoun (M), Pour une critique de la raison islamique, Paris, Maisonneuve et la rose, P340.

١١٠- ابن طفيل،حي، ص ١٢٤.

١١١- نفسه، ص ١٢٥.

١١٢- نفسه، ص ١٣٠.

١١٣- نفسه، ص ١٣١.

١١٤- نثير الانتباه هنا إلى وعي حي بن يقظان بالصورة الخارجية للكائن وكيفية تقديم الكائن نفسه لنفسه ولغيره!.

١١٥- ابن طفيل، حي، ص ١٣٨.

١١٦- نفسه.

١١٧- نفسه، ص ١٣٩.

١١٨- ابن طفيل، حي، ص ١٤٤-١٤٥.

١١٩- ابن طفيل، م.س.، ص ١٥٨

١٢٠- نفسه، ص ١٧٠.

١٢١- نفسه، ص ١٧٠-١٧١.

122- Alain de Libera : La *philosophie médiévale*, p159.

١٢٣- ابن طفيل، م.س. ص ١٧٧.

١٢٤- نفسه، ص ١٧٩.

١٢٥- نفسه، ص ١٨٠.

١٢٦- نفسه، ص ١٨٢.

١٢٧- ابن طفيل، م.س.، ص ١٨٦.

١٢٨- نفسه، ص ١٨٨.

١٢٩- نفسه، ص ١٨٩؛ وحده الإنسان يحتوي على روح معتدل.

١٣٠- ابن طفيل، م.س.، ص ١٨٩.

١٣١- نفسه، ص ١٩٠.

١٣٢- ابن طفيل، م.س.، ص ١٩٠. ونتساءل بالمناسبة عن مدى حضور مطلب الجنس في القصة رغم غياب موضوعه، إذ نرى أن جسد حي يطالبه بالمنكوح فقط ولم نر بعد ذلك إشارة إلى تجليه!

١٣٣- العطار، فريد الدين: منطق الطير، دراسة وترجمة بديع م.جمعة، بيروت، دار الأندلس، ١٩٩٦، ص ١٤٧، لقد استشهدنا بالعطار على سبيل الأستئناس فقط. هذا مع وجوب الإشارة إلى أنه يلتقي مع ابن طفيل في بعض المواقف خاصة، في مسألة تطهير الذات ومرحلة الفناء، هذا علاوة على الاتفاق على مستوى المفاهيم المستعملة ورغم أن العطار ينتمي إلى التصوف الفارسي، فإن هناك خيوطا رفيعة في القصتين معاتشهدان بالتقاء الأفقين،أفق العطار الصوفي الصريح وأفق ابن طفيل الصوفي المضمر حينا والصريح آخر.

١٣٤- ابن طفيل، م.س.، ص: ١٩٣.

١٣٥- نفسه، ص: ١٩٥.

١٣٦- نفسه، ص: ١٩٩. لاشك أن هذه المواقف لا تظهر إلا بإزاء الغير، ونحن نرى ان الاخر الشبيه غائب لحد الأن، اللهم إلا إذا كان ذلك لأجل واجب الوجود!

١٣٧- بالنسبة لفكرة الجسد، ساد التصور الكلاسيكي الذي كرسه أفلوطين. ورغم محاولات أرسطو، فإن ثنائيه النفس والجسد ضلت راجعة لفائدة الأولى حتى إلى ما بعد زمن ديكارت، رغم اعتبار هذا الأخير فاتحة الحداثة الفلسفية،فإنه في اعتقاده، الجسم امتداد وهو جوهر قائم بذاته يتساكن مع جوهر آخر هو النفس. أو الفكر والفكر وحده هوالذي يفكر وبه يتم إثبات وجود إنسان. أما الثورة الحقيقية في تصوير الجسد فقد بذات مع التحليل النفسي والفينمنولوجيا التي تلح على الدور الأساسي للجسد البشري الفردي في المعرفة وأن البنية الميتافيزيقية للجسد هي موضوع بالنسبة للآخر وذات بالنسبة للفرد.

١٣٨- بقدر ما كان فلاسفة اليونان يزدرون الجسد بقدر ما كانوا يهتمون بالرياضات البدنية!

١٣٩- ابن طفيل، م.س.، ص:١٩٠.

١٤٠- نفسه، ص: ٢٠٠.

١٤١- ابن طفيل، م.س.، ص: ٢٠١-٢٠٢.

١٤٢- نفسه، ص: ٢٠٢.

١٤٣- نفسه، ص: ٢٠٤.

١٤٤- المصباحي، محمد: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص:٢٥.

١٤٥- ابن طفيل،م. س.، ص: ٢٠٥.

١٤٦- يقول العطار عن لحظة الفناء، فناء الطيور في السيمرغ:" كنت أتكلم، ما داموا يسلكون، ولكن ما إن وصلوا، حتى لم يعد للقول بداية ولا نهاية، فلا جرم عن نضب معين الكلام هنا، حيث فني السالك والمرشد والطريق". م.م.، ص: ٤٢٢.

١٤٧- ربما كانت الرغبة في الاتصال بالذات الإلهية هي المحطة التي تكون بذلك التي حققت الذوبان فيها، قد حققت ذاتها بنفيها! .

١٤٨- لقد خاطب ابن طفيل الأخ الكريم المفترض إسعافه، بالإشارة او التلميح فقط دون التصريح.

١٤٩- شبيه بهذا ما يقوله العطار:" إنني عدمت المعرفة. ولا أعلم أأنا أنت، أم أنت أنا؟ فقد فنيت فيك وتلاشت الأنية" ن.م.، ص٣٩١، ويقول كذلك" وعندما نظر الثلاثون طائرا على عجل، رأوا أن السيمرغ هو الثلاثون طائرا [...] ولم يعرفوا هذا من ذاك، حيث رأوا

أنفسهم السيمرغ بالتمام، ورأوا السيمرغ هو الثلاثون طائرا بالتمام، فكلما نظروا صوب السيمرغ كان هو نفسه الثلاثين طائرا في ذلك المكان، وكلما نظروا إلى أنفسهم، كان الثلاثون طائرا هم ذلك الشيء الآخر، فاذا نظروا إلى كلا الطرفين، كان كل منهما السيمرغ بلا زيادة ولا نقصان... فهاذ هو ذاك، وذاك هو هذا، وما سمع في العالم بمثل هذا." نفسه، ص: ٤٢١.

١٥٠- ابن طفيل، ص: ١١٠.

١٥١- نفسه، ص،٢١١.

١٥٢- يقول ابن طفيل عن الغزالي" ولا شك عندنا في ان الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى".

١٥٣- الوزاد، محمد: القول الإنسي لابن باجة، ص ٦٠.

154- alain de libera, op. cit. p. 156.

١٥٥- يتدخل ابن طفيل بشكل غريب في متن القصة ليسجل حضوره، إذ يقول بصدد العقل والعقلاء بان" كلامنا فيه فوق هذا كله"، ص: ٢١٠.

١٥٦- نفسه.

١٥٧- يقول ابن باجة" كل من يؤثر جسمانية على شيء من روحانيته فليس يمكن ان يدرك الغاية القصوى، وإذن فلا جسماني واحد سعيد، وكل سعيد فهو روحاني صرف. إلا أنه كما يجب على الروحاني أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية، لكن ليس لذاتها، ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها، كذلك الفيلسوف يجب أن يفعل كثيرا من الأفعال الروحانية، لكن لا لذاتها، ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها. وبالجسمانية هو الإنسان موجود، وبالروحانية هو أشرف، وبالعقلية هو إلهي فاضل". ابن باجة، أبو بكر محمد: تدبير المتوحد، تحقيق معن زيادة، ص: ٧٩.

١٥٨- ابن طفيل،م.س.، ص: ٢١٥.

١٥٩- نفسه، ص: ٢١٦.

١٦٠- نفسه، ص ٢١٧.

١٦١- يقول ابن طفيل:" ولم يزل آسال يرغب إليه ويستعطفه [حي]. وقد كان أولع به حي بن يقظان فخشي إن دام على امتناعه [عن الأكل] أو يوحشه، فأقدم على ذلك الزاد

وأكل منه. فلما ذاقه واستطابه بداله سوء ما صنع من نقض عهوده في شرط الغذاء، وندم على فعله، وأراد الانفصال عن آسال والإقبال على شأنه من طلب الرجوع إلى مقامه الكريم، فلم تتأت له المشاهدة بسرعة، فرأى أن يقيم مع آسال في عالم الحس حتى يقف على حقيقة شأنه." وبقول شبيه بهذا، يقول السهروردي المقتول عن هذا التأرجح بين الواقع والرغبة:" فصعدنا إلى الجبل. رأيت أبانا شيخا كبيرا يكاد السماوات والأرض تنشق من تجلي نوره فبقيت تائها متحيرا منه ومشيت إليه فسلم علي فسجدت له ولذت امحق في نوره الساطع فبكيت زمانا وشكوت إليه من حبس قيروان فقال لي نعم تخلصت إلا أنك لا بد راجع إلى السجن الغربي وأن القيد ما خلفته تماما فلما سمعت طار عقلي وتأوهت صارخا صراخ المشرف على الهلاك فتعرضت إليه فقال أما العود لك فضروري الآن ولكنني أبشرك بشيئين أحدهما أنك إذا رجعت إلى الحبس يمكنك المجيء إلينا والصعود إلى جنبتنا هين متى شئت والثاني أنك متخلص من الآخر إلى جانبنا تاركا للبلاد الغربية بأسرها مطلقا ففرحت بما قال أعلم أن هذا جبل طور سينا وفوق جبل طور سينا مسكن والدي وحدك وما أنا بالإضافة إليك إلا مثلك بالإضافة إلي ولنا أجداد آخرون حتى ينتهي النسب العظيم إلى هذا الجد الأعظم الذي لا جد له ولا أم وكلنا عبيده وبه نستعين ومنه نقتبس وله البهاء الأعظم والجلال الرفيع وهو فوق الفوق ونور النور وهو المتخلي لكل شيء بكل شيء..."،ص ١٣٧-١٣٨، حي بن يقظان للسهروردي. ضمن، حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق وتعليق أحمد أمين، دار المعارف بمصر، ١٩٥٢. فهل معنى هذا أن وجود الإنسان في عالم الطبيعة وجودا يحكمه خطأ أصلي، وهل كان عالم الحس بمثابة ذلك المنفى الذي يقضي فيه الإنسان فترة التفكير والتطهير ذنب اقترف في بداية الأمر؟!

١٦٢- في مقال تناول فيه محمد المصباحي مسألة الذات في الفلسفة الأندلسية: انظر: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص:٢٠-٢٨؛ وانطلاقا من علاقة الذات بالموضوع يبني الفيلسوف الألماني هيجل حكمه بانعدام الفلسفة في الشرق، إذ يقول:"لا يمكن أن يقال إن هناك في العالم الشرقي فلسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، والسبب هو أننا إن أردنا أن نصف الشرق بإيجاز قلنا إن شمس الروح أشرقت هناك [...] وإن الذات أو الفرد لم يكن شخصا، لكنها كانت تحمل خاصية الاندماج فيما هو موضوعي والتلاشي فيه [...] وأعلى

إنجاز يمكن أن يحققه مثل هذا الفرد الأزلي الذي يعني أن يتلاشى في الجوهر ويمثل ذلك انطفاء للوعي وانعداما للذات، ومن ثم للفروق بين الجوهر والذات". هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، المجلد III، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ص: ٣٧٠.

163- HENRY Michel : op. cit., p.03

١٦٤- ابن طفيل، حي، ص ٢٢٨.

١٦٥- ابن طفيل، حي، ص ٢٢٨.

١٦٦- نفسه.

١٦٧- انظر على سبيل المثال: platon : Phedon, 65d ; Gorgias: 493.a.

١٦٨- أفلاطون: الجمهورية، ص ٢٤٩-٢٥١. هذا وقد وجب التنبيه على أننا قد استفدنا الأفكار الواردة أعلاه من هذه المؤلفات.

١٦٩- إن فعل حي بن يقظان، كان فعلا سياسيا نموذجيا، لأنه إن افترضنا أنه قد بلغ الحقيقة ونجح في مهمته بشكل كبير، لا شك في أنه ستكون له حظوة كبيرة في المدينة، وبالتأكيد أن ذلك سيكون على حساب أميرها سلامان.

١٧٠- ابن طفيل، م.س.، ص ٢٣٢.

١٧١- نفسه، ص ٢٣٣.

١٧٢- المصباحي، محمد: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، ص ٦١.

١٧٣- نفسه.

١٧٤- المصباحي، نفسه، ص ٦٠-٦١ (والتشديد من عندنا).

هوامش الفصل الثالث:

١٧٥- الصغير، عبد المجيد: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٤، ص ٦٩-٧٠ (والتشديد من عندنا).

١٧٦- نأخذ كلمات: عزلة، خلوة، تغرب، انفراد بنفس المعاني كترجمة للكلمة الفرنسية: (Solitude). ونميز هنا بين هاته المفردات وكلمة "توحد"، لأن هذه الأخيرة تشير إلى حال لا وجود فيه لغير، أقصد حال عزلة أصلية وليست عن مبادرة ذاتية. وهذه الحال الأصلية هي حال حي بن يقظان الأولى.

١٧٧- رغم أننا نجد لدى الفلاسفة المسلمين ما يغري بالبحث أكثر في هذا الموضوع.

هذا وقد استلهمنا في هذا الفصل بعض الكتابات الفلسفية المعاصرة في الموضوع ك: بردياثف، نيقولاي: العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة على أدهم، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠، ميتشه، فريديريك: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، بيروت، منشورات المكتبة الأهلية، ١٩٣٨.

١٧٨- بردياثف،ن.م.، ص ١١٥. وننبه إلى أن أفكار هذا الفيلسوف الوجودي قد جاءت في سياق مخالف تماما لموضوعنا، أننا نستفيد منه من جهة أنه يعبر على ما نريد أن نقول بصدد موضوعنا، ليس غير.

١٧٩- المصباحي، محمد: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص ١٠٥؛ أنظر لنفس المؤلف: من المعرفة إلى العقل، ص ١٠٥-١٣١.

١٨٠- مشروع التنظير لخطاب في التوحد والعزلة وإنقاذ هوية الفيلسوف الأصيلة من الضياع في "الجمهور" و "المدن الجاهلة".

181- Munk, (S) : Mélanges de philosophie juive et arabe, p .413.

١٨٢- ابن طفيل،حي، ص ١٣٣.

١٨٣- الوزاد، محمد: القول الإنسي لابن باجة، ص ١٢٢.

١٨٤- بورشاشن، إبراهيم: التجربة الفلسفية لابن طفيل، ص ١٦١. هذا وقد خصصنا فصلا كاملا لمكانة الجسد عند ابن طفيل.

١٨٥- بردياثف، نيقولاي: العزلة والمجتمع، ص ١١١.

١٨٦- ن.م..، ص ١٩٥.

١٨٧- بردياثيف، ن.م.، ص ٢٢٥.

١٨٨- نفسه، ص ١٤٥.

١٨٩- ابن طفيل، نفس المصدر، ص ١٣٣.

١٩٠- المصباحي، محمد: من المعرفة إلى العقل، ص ١٠٦.

١٩١- ابن طفيل، حي، ص ١٨٩.

١٩٢- نفسه، ص ١٩١.

١٩٣- نفسه، ص ١٩٢.

١٩٤- نفسه، ص ١٩٦.

١٩٥- نفسه، ص ١٩٧-١٩٩.

١٩٦- نفسه، ص ١٩٩-٢٠٠.

١٩٧- نفسه، ص ٢٠٢.

١٩٨- نفسه، ص ٢٠٤.

١٩٩- يقول فريد الدين العطار عن المعرفة: "اجتمع جمع من الفراشات ذات ليلة، وكانوا في ضيق يسعون في أثر شمعة، وقال الجميع يجب على واحدة منا، أن تأتي بخبر ولو بسيط عن مطلوبنا، فطارت فراشة حتى وصلت إلى قصر بعيد، فرأت في ردهات القصر نورا من شمع، فرجعت وفتحت دفترها، وبدأت في وصفه على قدر فهمها، فقال لها ناقد ذو مكانة بين الجمع: إنك لم تحظي بمعرفة الشمع. وطارت فراشة أخرى إلى حيث النور، وطافت حول الشمع، وهكذا حلقت حول أشعة المطلوب، حتى أصبح الشمع هو الغالب وهي المغلوب. ثم عادت وقصت عليهم بعض الأسرار، وأعادت عليهم شرح ما تم لها من وصال، فقال لها الناقد، أن هذا ليس دليلا مقنعا، أيتها العزيزة فقد قدمت أدلة كالتي قدمتها الفراشة السابقة. نهضت ثالثة وأسرعت تحمله نشوانة، وعلى وهج النار استقرت ولهانة، فاحترقت كلها في النار، وأفنت نفسها كلية، وهي في غاية السرور، وما إن احتوتها النار، حتى احمرت أعضاؤها وتلونت بلون النار، فما إن رآها ناقدهم من بعيد، ورآى ما فعلته الشمعة به، وما إن تبدل إليه لونها، حتى قال: لقد أصابت هذه، وكفى، والشخص الذي يعرف، هو من لديه الخبر، وكفى، ومن أصبح بلا أثر ولا خبر، هو الذي يعرف الخبر من بين الجميع" منطق الطير، ٤٠٦-٤٠٧.

٢٠٠- ابن طفيل، نفس المصدر، ص ٢٠٥.

٢٠١- قول المصباحي لا يصدق على ابن طفيل فقط، وإنما ينسحب على جل فلاسفة الأندلس، أنظر: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، ص ٤٥، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص ٢٠-٢٧.

٢٠٢- يقول روجر أرنالديز: "واضح أن ابن طفيل يسير على خطى أرسطو في كل أبحاثه التصورية للحقائق الطبيعية والميتافيزقية، إلا أنه يتجاوزه لينقلب لغاية التماس الحقيقة، نحن معرفة إشراقية نابضة بالحياة، ومنبع للابتهاج واللذة، حيث النموذج المثالي هو ما خطه أفلاطون" A la croisée des trois monothéismes,p.209

٢٠٣- المصباحي، محمد: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، ص. ٥٤.

٢٠٤- لا يجب أن نحسب أن هنالك تناقضا في هذا القول، وإنما فقط إشارة إلى أننا لو قصرنا المعرفة في مجال محدد هو المعرفة العلمية، فإننا سنكون نتضاد فعلا مع الاتصال رغم أنه هي التي قدت حي بن يقظان إليه، أما إن وسعنا دائرها فإن الاتصال من هذه الجهة يدخل في نطاقها وقد يكون غاية لها !.

٢٠٥- المصباحي، ن. م، ن.ص.

٢٠٦- المصباحي، محمد: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص:٣٦.

٢٠٧- بيرديانيف، ن.م، ص: ٢١.

٢٠٨- المصباحي، محمد: من المعرفة إلى العقل، ص:١١٢.

٢٠٩- بورشاشن، إبراهيم: ن.م، ص: ١٢٣.

٢١٠- لا ندري إن كنا على حق حينما نصنف بعض المسلكيات كحماية الحيوانات والشيعة ومحاولات تقويم الجسد ضمن الأخلاق علما أن لا وجود لأخلاق إلا بإزاء الجماعة ودعامها !

٢١١- تتعدد معاني السجن هنا وتتراوح بين الجسد والعزلة بل وتصل إلى مرحلة اعتبار الذات سجنا كذلك!

٢١٢- بيرديانيف، ن.م، ص: ١١٦.

٢١٣- ورد هذا الحكم على الحيوان إلا أننا نجده يطلقه كذلك على الجمهور وبخاصة السفهاء منهم فهل معنى هذا أن السفهاء والجمهور لا يرقون إلى مستوى الإنسان !؟

٢١٤- ابن طفيل، نفس المصدر، ص: ١٨٢؛ وانظر مصائر أصحاب المقامين السابقين، الصفحات:١٨١-١٨٢-١٨٤.

٢١٥- ابن طفيل: نفس المصدر، ص: ١٨٣.

٢١٦- أمزيان، ن.م، ص: ١٢٣.

٢١٧- نفسه، ص: ١٢٥.

٢١٨- بيرديانيف، ن.م، ص: ١٣١.

٢١٩- اقتبسنا الفكرة من كلاوس هليد، "العالم والأشياء" قراءة لفلسفة مارتن هايدجر"، فكر ونقد، عدد ١، ١٩٩٧، ص ١٣١.

٢٢٠- ابن طفيل، نفس المصدر، ص:١٢٥.

221-Heidegger.(M).l'être et le temps. 1927. 2eme section. chap.I. &51.

٢٢٢- ابن طفيل، نفس المصدر،ص: ٢٢٩- ٢٣٠

٢٢٣- حول التدريج المنطقي لأحداث القصة وموقع إبطالها،أنظر:جوتيه،ن.م،ص: ٩٥.

٢٢٤- ابن طفيل، نفس المصدر،ص: ٢٢٠

٢٢٥- أنظر على سبيل المثال: الفيومي، محمد: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب، ص: ٤٦٧

٢٢٦- المصباحي، محمد:دلالات وإشكالات،المغرب،منشورات عكاظ،١٩٨٨،ص ١٢.

٢٢٧- ابن طفيل، نفس المصدر، ص: ٢١٨.

٢٢٨- نفسه، ص: ٢٢٦-٢٢٧.

٢٢٩- نفسه، ص: ٢١٩.

٢٣٠- نفسه، ص ٢١٨.

٢٣١- ابن طفيل، نفس المصدر،ص ٢٢٠.

٢٣٢- نفسه ، ص:٢٣٠.

٢٣٣- نفسه، ص:٢٢٠-٢٢١.

٢٣٤- فمجرد الإشارة إلى تعليم آسال حيا اللغة دليل على الإنفتاح، وعدم إنعزام الأول بإزاء الغير ورغم كل تردد أولي.

٢٣٥- نفسه، ص ١٣٩. وربما يكون واقع حي الجغرافي- الكوسمولوجي وراء نوع من التمركز على الذات والإحساس بأنه مركزالعالم.

236- Arkoun.(M), Pour une critique de la raison islamique, p.340.

٢٣٧- انظر فصل: الفطرة وسبل السعادة.

238- kouriba,(N). « Ibn Tofail, philosophe maghrébin », p.263.

239- Gauthier,(L), Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris, 1909, p.174.

240- quadri,(G), La philosophie arabe dans l'Europe médiévale, des origines à Averroès, p.170-171.

241- Gauthier,(L), op.cit,p.173.

٢٤٢- ابن طفيل، نفس المصدر، ص ٢٢٨.

٢٤٣- أومليل، علي: السلطة الثقافية والسلطة السياسية،ص:٤٥.

٢٤٤- ابن ماجة، أبو بكر: تدبير المتوحد، ص: ٤٥.

٢٤٥- أومليل، ن.م.، ص١٩٠.

٢٤٦- نفسه، ص: ١٩٠.

٢٤٧- نيتشه، ن، م.، ص: ٣٧.

٢٤٨- ن. م، ص: ٢١١.

٢٤٩- اقتبسنا هذه القولة التي جاءت في سياق آخرمن: بنعبد العالي، عبد السلام: "نحو سياسة للمعرفة"، ضمن إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، توبقال،١٩٨٧.

٢٥٠- الصغير، عبد المجيد، ن.م.، ص: ٦٦.

٢٥١- لاشك أن عدم نجاح الفيلسوف في ربط جسور الحوار مع الجمهور، علامة على ضرورة مراجعة الفيلسوف لأوراقه من جديد رغم ما يمكن أن يقال عن قصور الجمهور، ذلك أن سريان أفكار الحكيم الذي يضمنه الجمهور القارئ الواسع هو المحك- من بين عدة محكات- الواقعي للفلسفة في نظرنا، لأن كل فلسفة لا تسعى في نهاية المطاف إلى الإعلاء من قيمة الإنسان كانسان لا ككائن آخر، لا يمكن الإطمئنان إليها، وهذا لا يعني أن إنتشار أفكار فلسفية" جمهورية" يعفينا من تقويم هذه الفلسفة في حد ذاتها وإعادة طرح أسئلة تحاول منعها من التحول إلى تيار جارف ينقلب ضد الإنسان بعد ان كان معه مسخرا إياه كقوة من أجل الوصول إلى غاية آنية.

٢٥٢- المصباحي، محمد: "حول فشل الشعر بالفلسفة"، فكر ونقد، عدد ٦، سنة١٩٩٨، ص١٢٢-١٢٣.

٢٥٣- المصباحي، محمد ن.م.، ص ١٢٣.

٢٥٤- ابن طفيل، نفس المصدر، ص٢٣٤.

٢٥٥- أومليل، ن.م.، ص: ٢٣.

٢٥٦- نفسه، ص: ١٨٦.

٢٥٧- الفارابي، ذكره أومليل،ن.م.، ص١٨٣.

هوامش الفصل الرابع:

٢٥٨- بنعبد العالي، عبد السلام: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، الدار البيضاء، دار توبقال، ١٩٩١، ص:٢٣.

٢٥٩- هيجل، ذكره بنعبد العالي: ن.م.

260- HEGEL(W) , leçons sur l'histoire de la philosophie., trad. Gibilin, 6eme ed, paris, Gallimard, 1954, p 109

٢٦١- المصباحي، محمد: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، ص:٦.

٢٦٢- رغم إجماع الدارسين لقصة حي بن يقظان، أن ابن طفيل قد احتوى وتمثل كل النظريات الطبية والطبيعية والميتافيزيقية السابقة عليه، رغم ذلك لا يمكن ان نتحدث عن تاريخ للفلسفة عند حي بن يقظان، لن هذا الأخير قد واجه الوجود مباشرة منطلقا من نقطة الصفر، أي من المحسوسات المباشرة إلى المعقولات دون استعانة بأية معارف غير ذاتية...

٢٦٣- بورشاشن، ابراهيم:" معالم من التجربة الفلسفية لابن طفيل" ضمن مجلة التاريخ العربي (مجلة علمية تعنى بالتاريخ العربي، والفكر الإسلامي)، مكناس، عدد ٥، شتاء١٤١٨/١٩٩٨م، ص: ٢١٦.

٢٦٤- ابن طفيل، نفس المصدر، ص:١١١. Arkoun, (M) : pour une critique de la raison islamique, p.328 بورشاشن، إبراهيم: التجربة الفلسفية لابن طفيل، ص: ٩٧.

٢٦٥- حي ص: ١٠٦.

٢٦٦- نفسه، ص ١٠٦-١١٥،١٠٧.

٢٦٧- حي ص: ١٠٦.

٢٦٨- نفسه ص: ١١٠

٢٦٩- نفسه، ص: ١١١

٢٧٠- نفسه

٢٧١- حي، ص: ١١٢. أنظر فصل: الفطرة وسبل السعادة

٢٧٢- نفسه، ص: ١١٤

٢٧٣- نفسه ص: ١١٢.

٢٧٤- حي. هذا ونتساءل هنا إن كان مفعول مشروع رفع قلق العبارة- الذي تحكي كتب الإخباريين أنه قد كان بإشارة من ابن طفيل- لم يظهر بعد. ويتساءل جمال الدين العلوي عن علاقة ابن طفيل بابن رشد: "وعلى كل حال فإن قارئ مقدمة حي لا يملك إلا أن يتساءل عن السبب في غياب اسم ابن رشد من بين الأسماء المذكورة لأن القول بأنه لم يصبح بعد سلطة فلسفية أثناء تأليف الكتاب قول مردود، وذلك لأن هذا الذوق اليسير الذي حرك ابن طفيل على كتابة قصة حي هو تتويج لمسيرة طويلة في طريق البحث والنظر إلى أن انتهى المطاف بالمشاهدة ومن ثم فإن تأليف هذا القول المأثور يرجع إلى فترة متأخرة، قد يمكن وضعها على وجه التقريب في السنوات الأخيرة من حياة ابن طفيل. وإذا كان الأمر كذلك [...] فإن هذه الفترة شهدت إنهاء ابن رشد لقسم كبير من مشروعه [...]. ثم ألا يكون غياب اسم ابن طفيل في جميع مؤلفات أبي الوليد[...] يحمل نفس الدلالة. وفي هذا السياق ألا يجوز لنا أن نفترض أن ابن رشد يكاد يكون حاضر في دفاع ابن طفيل عن الغزالي ورفع ما توهمه بعض المتأخرين..."؛ "الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي"، مجلة كلية الآداب فاس، عدد٨، ١٩٨٦، ص: ٢٦-٢٨.

٢٧٥- حي، ص: ١١١.

٢٧٦- بورشاشن : ن.م.، ص :٩٧.

٢٧٧- من الدراسات التي اهتمت بالجانب التأريخي لوضع الفلسفة بالأندلس عامة:

Vaux, (Carra de) : Les penseurs de L'islam, Tome IV, Lausane-Paris, RothReprise, 1984 ;

- العراقي، عاطف: الميتافيزيقا عند ابن طفيل، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٢؛ مجموعة من الخبراء: تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠، الفيومي، محمد إبراهيم: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب ،هذا علاوة عن الدراسات التي إليها بصدد هذه المسألة أسفله.

٢٧٨- الفيومي : ن.م.، ص:٢٦٣ ؛ ويقول محيي الدين عزوز "بدأت الفلسفة تذكر ضمن الاتجاهات العقلية هناك كنزعة غريبة عن الدين ومناهضة له. فعزلة عبد الله بن مسرة عن المجتمع هي عزلة الفلسفة عن الناس بتلك الديار" ن.م.، ص :١١؛ و" يعتبر مالك بن وهيب فيلسوف المغرب الصامت فقد عاش هذا الرجل في كنف المرابطين. وكان جليسا

لأمير المسلمين على يد علي بن يوسف. إلا أن إدراكه بأن الظروف المضيقة لا تشجع على الاهتمام الفلسفي، ألزمه الصمت، وعطل عنده ملكة الإبداع، بحيث لم يترك سوى كتب " فلسفة" نقلها بيده، وهي تشي باهتمام فلسفي خجول [...] ويقول عنه المراكشي " كان قد شارك في جميع العلوم إلا أنه كان لا يظهر إلا ما يتفق في ذلك الزمان". بورشاشن.ن.م.، ص:٦٥. وينقل عن الفتح بن خاقان قوله في ابن باجة" إنه قذى في عين الدين ونكبة على المؤمنين، ويحتقر كلام الله، ولا يكترث لأوامر الشرع ويفضل الضر على الخير،وأن في رأيه كثيرا من الهوس والجنون"قلائد العقيان،ص:٣٠٠.نقلا عن الفيومي: ن.م.

٢٧٩- الفيومي،ن.م.، ن.ص.

٢٨٠- دولة، سليم: الجراحات والمدارات، ص:٥٣

٢٨١- الفيومي، ن.م.، ص: ٢٨١.

٢٨٢- يوسع محمد أركون السؤال ليشمل ابن رشد، إذ يقول:" نتساءل كيف أن ابن طفيل ومن بعده ابن رشد استطاعا أن يشتغلا بالفلسفة في مجتمع أندلسي خاضع للايديولوجيا الموحدية" ن.م.، ص : ٣٢٧.

٢٨٣- دندش، عصمت:" موقف المرابطين من الكلام والفلسفة" ضمن اجتماع الخبراء، تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربي، ص:٣٧٥.

٢٨٤- نفسه.

٢٨٥- العلوي، جمال الدين :" عن ابن طفيل" ضمن، ن.م.، ص : ٤٠٤.

٢٨٦- بورشاشن،ن.م.،ص ٩١-٩٢. ونتساءل هنا: لماذا إذن، يتحدث ابن طفيل عن الفلسفة بنوع من التشاؤمية. يقول جورج لابيكا أيضا عن اكتشاف أبي طفيل لأبي الوليد" ذلك هو الحدث الذي بدونه ما كان بإمكان العصر الوسيط أن يعرف الفكر اليوناني، ولا الثيولوجيا ولا السكولائية الطوماوية ولا حتى ديكارت [...]" « le philosophe sans maître », p12

٢٨٧- مزور، محمد: " اغتيال الفلسفة واحيازها"، الوحدة،عدد ٦٠،سبتمبر ١٩٩٩،ص ٦٩.

٢٨٨- المصباحي، محمد: تحولات في الوجود والعقل، ص ٤٧-٤٨.

٢٨٩- المصباحي، ن.م.ص ٣٢٠-٣٢١..

٢٩٠- بورشاشن،ن.م.ص ١٠٧.

٢٩١- حي، ص ١٠٦-١١٦.

٢٩٢- نفسه، ١١٥؛ يقول ابن طفيل: "ولم يتخلص لنا، نحن الحق الذي انتهينا إليه، وكان مبلغنا من العلم يتتبع كلامه [الغزاي] وكلام الشيخ أبي علي وصرف بعضها إلى بعض، وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا [...] حتى استقام لنا الحق أولا بطريق البحث والنظر، ثم وجدنا من الآن هذا الذوق اليسر بالمشاهدة، وحينئذ رأينا أنفسنا أهلا لوضع كلام يؤثر عينا" نفسه. ولا بد من الإشارة هنا إلى هاذان الطريقان أو المرحلتان تتطابقان إلى حد بعيد مع المسيرة المعرفية-الميتافيزيقية لبطل القصة حي بن يقظان الأمر الذي جعل جل الدارسين ينبهون إلى كون هاته القصة بمثابة سيرة حياة لابن طفيل قيدها في آخر حياته.

٢٩٣- يقول ابن: "غير أنا إن ألقينا بغايات ما انتهينا إليه [...] لم يفدك ذلك شيئا أكثر من أمر تقليدي يحمل [...] ونحن لا نقنع بأن بهذه الرتبة [...] إنما نريد أن نحملك على المسالك التي قد تقدم عليها سلوكنا" نفس المصدر.

٢٩٤- يقول ابن طفيل: "ونسبح بك في البحر الذي قد قطعناه أو حتى يفضي بك إلى ما أفضى بنا إليه فتشاهد من ذلك ما شاهدناه وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه، وتستغني عن ربط معرفتك بما عرفناه"، حي، ص ١٥٥-١١٦.

٢٩٥- نفسه، ص ١٦٦، ٢٣٥.

٢٩٦- نفسه، ص ٢٣٥.

٢٩٧- نفسه.

٢٩٨- يشير ابن رشد في فصل المقال في سياق الحديث عن كفر من صرح بالتأويل لغير أهله إلى قوم من زمانه ظنوا أنهم تفلسفوا وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه... فهل تمت من علاقة بين هؤلاء ومن يقصدهم ابن طفيل؟ يبدو أنه إن كان الحديث عن فرقتين مخالفتين، فإنهما رغم ذلك حاضرتان في نفس زمان الفيلسوفين.

٢٩٩- نفسه، ١٥٥.

٣٠٠- نفسه، ١١٥.

٣٠١- نفسه، ص ١١٥. حيث يقول " لكن كتبه [الغزاي] المضنون بها لمشتملة على

المكاشفة لم تصل إلينا".

٣٠٢- أقصد العلم المضنون به على غير أهله.

٣٠٣- حي، ص ١١٥.

٣٠٤- نفسه، ص ٢٣٥، ٢٣٦.

٣٠٥- نفسه، ص: ٢٣٥. يقول "... وهو من العلم المكنون الذي لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله ولا يجهله إلا أهل الغرة بالله. وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح في الضنانة به والشح عليه.[...] ولم نخل مع ذلك ما أودعناه هذه الورقات اليسيرة من الأسرار عن حجاب رقيق وستر لطيف ينتهك سريعا لمن هو أهله، ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه حتى لا يتعداه".

٣٠٦- حي، ص :٢٣٦.

٣٠٧- بورشاشن، ن.م.، ص : ٩٨.

٣٠٨- يقول أحد الدارسين الجدد للقصة، عن تنوع الكتابة في نصها:"أسلوب أقرب إلى الوضوح متى يتعلق الأمر بحكي العلم والفلسفة، وأسلوب يتوغل في الغموض حين يتعلق الأمر بعرض المشاهدات وتقريب الأذواق وهو في كل هذا أسلوب غمره صاحبه في فضاء من الغرابة والتعجيب يضفي على النص سحر الإيحاء وبلاغة المجاز، ويشرع الباب أمام تأويلات الخطاب" بورشاشن : التجربة الفلسفية لابن طفيل، ص٢١٥. ولا شك أن وضع رسالة فلسفية تحاول مجاوزة أزمة الخطاب الفلسفي وجفافه في الإسلام، قد جعل هذه الرسالة لا تخلو نفسها مما تعمل على تجاوزه. إذ نراه يعالج إشكال الكتابة ضمن تجربة تتوخى في الآن نفسه التقريب للوضوح، والرمز للتعمية، مما أضفى على هذا الكتابة طابع القلق والغموض.

٣٠٩- دولة، سليم: الجراحات والمدارات، ص ٧١.

310-Vaux, (G.D), op.cit., p.58.

٣١١- حي، ص: ٢١٨.

٣١٢- حي، ص ٢٢٩-٢٣٠، ٢٢٧-٢٢٨.

٣١٣- حي، ص ٢٢٩. يقول "فأعلمه آسال بما هم عليه من نقص الفطرة والإعراض عن أمر الله".

٣١٤- نفسه.

315- quadri, (G) : la philosophe arabe dans l'Europe médiéval, dés L' origines à Averroès, p. 115

٣١٦- حي، ص: ١١٥-١١٦:" وهذا يحتاج إلى مقدار معلوم من الزمن غير يسير ، وفراغ من الشواغل وإقبال بالهمة كلها على هذا الفن".

٣١٧- حي،٢٣٢،٢٣١،٢٢٦.

٣١٨- نفسه، ص:٢٢٧،٢٢٦ يقول" فهم حي بن يقظان ذلك كله ولم ير فيه شيئا على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم. فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه، صادق في قوله".

٣١٩- نفسه، ص: ٢٣٠-٢٣١.

٣٢٠- أفلاطون، الجمهورية، ص: ٢٥١

٣٢١- حي، ص: ٢٣١.

٣٢٢- الزاهي، نور الدين:" الفلسفة والحياة (في قيمة الفلسفة) ط الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي المغربية، عدد٩٢٣، ١٩٩٧؛ لنفس المؤلف: الفلسفة واليومي، ط ١، ١٩٩٩، ص: ٦٧.

٣٢٣- أقصد، سواء كان تقويمنا لنفور العامة من الحكمة سلبا او إيجابيا، فإننا ننبه هنا إلى أن أسئلتنا تنسحب على عجز العامة هذا وأسبابه وعلى سبل الفيلسوف في الإبانة عن مكنونة من العلم.

324- Nabhani, kouriba.op.cit.p.264

325- de Libera, op. cit. p.160

٣٢٦- تذكرنا مطالب الناس المتسرعة والانية، بالتساؤل عن العلم النافع والتعليم النافع ليحصل التأكيد على أن الفلسفة ليست كذلك. إنها فعلا ليست نفيعة ولا مؤقتة ولا عابرة، إنها لا زمانية، إنها ضد الزمن(Inactuel) إنها متعاصرة، معاصرة لنفسها ولنا ولغيرنا. لهذا فالسؤال عن الفلسفة لا يجب أن يتم لغاية أكاديمية أو وطنية أو قومية، بل إن الفلسفة هي ما يجب أن يستنهض من أجله كل هذه" الغايات" المؤقتة.

٣٢٧- يوسع الاستاذ محمد عابد الجابري دائرة الفشل، فشل حي بن يقظان لتشمل فشل الفلسفة السينوية، بل والمشرقية كلها، يقول" لقد فشل حي بن يقظان في إقناع سلامان

وجمهوره بأن معتقداتهم الدينية هي مجرد مثالات ورموز للحقيقة المباشرة التي اكتشفها بالعقل. فشل في ذلك وعاد إلى جزيرته الشيء الذي يعني فشل المدرسة الفلسفية في المشرق التي بلغت أوجها مع ابن سينا في محاولتها الرامية إلى دمج الدين في الفلسفة" نحن والتراث، ص:٣٦٤. يقول جورج لابيكا عن هنري كوربان:" لقد أجهد كوربان نفسه لتبيان أنه من الضروري، القول بأن الفلسفة في الإسلام محكوم عليها بالفشل"ن.م.،ص: ٢٣؛ ويقول هنري كوربان:" ولكن هل تعني عودة حي بن يقظان وآسال إلى جزيرتهما ان الخلاف بين الفلسفة والعقيدة الدينية في الإسلام، مستعصي الشفاء ولا مخرج له؟" تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص:٣٥٧.

٣٢٨- قول ابن طفيل:" وأعلمه آسال أن تلك الطائفة هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس، وأنه إن عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز"، ص: ٢٣٠.

٣٢٩- بورشاش، ن.م.، ص: ٢٩٩.

٣٣٠- نفسه، ص: ٣٠٠.

٣٣١- لم يجد آسال الذي ربي بينهم [اهل الجزيرة] أي حرج في فهم الحكمة، ولم يظهر عليه أي تردد في قبولها لما شعر به من استنارة أكبر وفهم لدينه أعمق. لكن للمجتمع منطقه وللخاصة منطقها، وهو من بين الدروس التي أراد ابن طفيل الوحي بها من خلال توظيفه لهذه الشخصيات السينوية"بورشاشن"معالم من التجربة الفلسفية لابن طفيل"، ص: ٢١٦.

٣٣٢- دولة، سليم ن، م.، ص: ٧٨.

٣٣٣- حي، ٢٣٣.

334- labica, (G) : op.cit, p, 16

هوامش الخاتمة العامة:

٣٣٥- المصباحي، محمد: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، ص ٧.

٣٣٦- المصباحي، محمد :" الجامعة موضوع للتأمل الفلسفي، هايدجر نموذجا" ضمن الطيب بن الغازي، فكرة الجامعة، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٧، ص ٣٤.

٣٣٧- إتيان سوريو، ذكره : عزيز لزرق:" متى ينتهي دفن الفلسفة؟"، العلم الثقافي،

الرباط، السنة ٢٨، ١٧ أكتوبر، ١٩٩٧.

٣٣٨- يقول المصباحي: "على الفيلسوف أن يقوم بأعباء الدفاع عن وجود الفلسفة وضمان وجودها، في وجه خصومها الذين يموهون الحق ويكابرون عليه أو يحرفون مسالكه نحو مآرب بعيدة عن روح الحكمة والفضيلة". الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص ٦٧.

٣٣٩- إتيان سوريو، نفسه.

٣٤٠- أبو الوليد بن رشد، ذكره المصباحي: إشكالية العقل عند ابن رشد، ص ٢٢٢، هـ ٢.

٣٤١- نفسه.

ببليوغرافيا

١ـ المصادر:

قرآن كريم.

أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة فؤاد زكريا، مصر، المؤسسة العامة للتأليف والنشر- دار الكاتب، د.ت.

ابن باجة، أبو بكر، **كتاب تدبير الموحد**، تحقيق معني زيادة، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٨.

ابن رشد، أبو الوليد، **فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الإتصال**، تحقيق محمد عبد الواحد العسري، (ضمن التراث العربي، مؤلفات ابن رشد:١)، بيروت، مركز دراسات العربية، ١٩٩٧.

السهروردي، **حي بن يقظان**، تحقيق أحمد أمين، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٨.

ابن طفيل، أبوبكر، **حي بن يقظان**، تحقيق أحمد أمين، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٨.

ابن طفيل، أبوبكر، **حي بن يقظان**، تحقيق ودراسة فاروق سعد، ط.٥، المغرب، دار الآفاق الجديدة، ١٩٩٢.

ابن طفيل، أبوبكر، **حي بن يقظان**، تحقيق ليون جوتييه، (طبعة مزدوجة)، ط.٢، بيروت، المطبعة الكاتوليكية، ١٩٣٦.

العطار، فريد الدين، **منطق الطير**، ترجمة ودراسة محمد بديع جمعة، بيروت، دارالأندلس١٩٩٦.

الغزالي، أبو حامد، **ميزان العمل**، منشور ضمن ماجد فخري: **الفكر الأخلاقي العربي**، الجزء الثاني، بيروت، الأهلية للنسر والتوزيع، ١٩٧٩.

٢ـ المراجع:

أوليري، ديلاسي، **الفكر العربي ومكانته في التاريخ**، ترجمة تمام حسان، القاهرة، م.م.ع.ت.ط.ن.، ١٩٦١.

ألوزاد،محمد، **القول الإنسي لابن باجة**،(سلسلة الفلسفة في المغرب:١) الدار البيضاء، مطبعة الأندلس، د.ت.

أومليل، علي، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

بالنثيا، أنجل(ج)، **تاريخ الفكر الأندلسي**، نقل حسين مؤنس، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٥.

برديائيف، نيقولاي، **العزلة والمجتمع**، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠.

بنعبد العالي، عبد السلام، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر**، مجاوزة الميتافيزيقيا، الدار البيضاء، دار توبقال، ١٩٩١.

بنعبد العالي، عبد السلام، «نحو سياسة المعرفة»، ضمن، **إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية**، الدار البيضاء، دار توبقال، ١٩٨٧.

بورشاشن، إبراهيم، **التجربة الفلسفية لأبن طفيل**، رسالة جامعية مرقونة، الرباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٥-١٩٩٦.

بورشاشن، إبراهيم، "معالم من التجربة الفلسفية لابن طفيل"، **مجلة التاريخ العربي**، مكناس، عدد٥، شتاء ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

تيزيني، طيب، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، سوريا، دار دمشق، ١٩٧١.

الجابري، محمد(ع)، "تاريخ العلاقة بين الدين والفلسفة في الإسلام"،

ضمن ابن رشد: **فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.

الجابري، محمد(ع)، **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط.٣، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣.

الجابري، محمد(ع)، "ابن طفيل"، ضمن اجتماع الخبراء: **تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربي**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠.

الحبابي، محمد(ع)، **ورقات عن فلسفات إسلامية**، الدار البيضاء، دار توبقال، ١٩٨٨.

دندش، عصمت، "موقف المرابطين من علم الكلام والفلسفة" ضمن اجتماع الخبراء: **تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربي**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠.

دولة، سليم، **الجراحات والمدارات**، ط.٢، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.

دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقل وتعليق عبد الهادي أبو ريدة، ط.٣، القاهرة، ١٩٥٤.

الزاهي، نور الدين: "الفلسفة والحياة(في قيمة الفلسفة)"، الملحق الثقافي لجريدة **الإتحاد الاشتراكي**، عدد ٥٢٣، ١٩٩٧.

الزاهي، نور الدين، **الفلسفة واليومي**، المحمدية، مطبعة فضالة، ١٩٩٩.

شيخ الأرض، تيسير، **ابن طفيل**، ط.١، بيروت، دار الشرق الجديد، د.ت.

الصغير، عبد المجيد، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٤.

صليبا، جميل، **تاريخ الفلسفة العربية**، ط.٢، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣.

العراقي، عاطف، **الميتافيزيقيا عند ابن طفيل**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٢.

العروي، عبد الله، **مفهوم العقل**، مقالة في المفارقات، البيضاء- بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

عزوز، محي الدين، **التطور المذهبي بالمغرب**، تونس، نشر الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٦.

العلوي، جمال الدين، "عن ابن طفيل"، ضمن اجتماع الخبراء: **تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠.

جمال الدين، " الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، فاس، عدد٨، ١٩٨٦.

فخري، ماجد، **الفكر العربي والأخلاقي**، الجزء الثاني، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٩.

فروخ، عمر، **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٢.

فينيانس، غسان، **تاريخ الفلسفة العربية**، دمشق، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣.

الفيومي، إبراهيم(م)، **تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب**، مصر، دار المعارف، ١٩٩٢.

كوربان هنري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة ت. مروة – ح. قبيسي، ط.١، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٩٣.

كلاوس، هيلد، "العالم والأشياء: قراءة لفلسفة مارتن هايدجر"، فكر

ونقد، عدد١، سنة ١٩٩٧.

لزرق، عزيز، "متى ينتهي دفن الفلسفة؟"، **العلم الثقافي**، الرباط، السنة٢٨، ١٧ أكتوبر، ١٩٩٧.

محمود، عبد الحليم، **فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان**، ط.٢، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.

مروة، حسين، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، الجزء الثاني، بيروت، دار الفارابي، ١٩٧٧.

مزوز، محمد، "اغتيال الفلسفة وإحياؤها"، **الوحدة**، عدد ٦٠، سبتمبر ١٩٨٩.

المصباحي، محمد، **إشكالية العقل عند ابن رشد**، البيضاء- بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨.

المصباحي، محمد، **أنحاء الوحدة وتجلياتها عند ابن رشد**، رسالة مرقونة، كلية الآداب الرباط، ١٩٩٦.

المصباحي، محمد، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥.

المصباحي، محمد، "الجامعة موضوعا للتأمل، هايدكر نموذجا"، ضمن الطيب بن الغازي، **فكرة الجامعة**، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٧.

المصباحي، محمد، **دلالات وإشكالات**،الرباط، منشورات عكاظ، ١٩٩٨.

المصباحي، محمد، " حول لقاء الشعر بالفلسفة"، **فكر ونقد**، عدد٦، سنة ١٩٩٨.

المصباحي، محمد، **من المعرفة إلى العقل**، بحوث في نظرية العقل

عند العرب، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٠.

المصباحي، محمد، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٨.

نيتشه، فريد ريك، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فليكس فارس، بيروت، منشورات المكتبة الأهلية، ١٩٣٨.

هيجل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٧.

يوسف، موسى، **بين الدين والفلسفة، في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط**، مصر، دار المعارف، ١٩٥٩.

المراجع باللغة الفرنسية

ARKOUN, (M.): pour une critique de la raison islamique, Paris, Maison neuve et la rose, 1984.

ARNALDEZ, (R.): A la croisée des trois monothéisme, une communauté de pensée au moyen-âge, Paris, Albin Michel-idées, 1993.

…………………: « comment s'est ankylosée la pensée philosophique dans l'islam ? », in R. brunschvig et Von Grunebaum, Classicisme et déclin culturel de l'islam, Paris, édition Besson-Chantemerie, 1957.

CHIRPAS, (F.) : le corps, (Collection : Initiation philosophique), Paris, PUF, 1963.

DUGAS, (G.): Histoire des philosophes et des théologiens musulmans, Paris, Maison neuve et Cie, 1878

Encyclopédie de l'islam, Tome II, Paris Leyde, Maison neuve-La rose, 1977.

FAKHRY, (M.): l'histoire de la philosophie islamique, trad. Marwan Nasr, Paris, Edition Cerf, 1989.

GAUTHIER, (L.): IbnThofaîl, sa vie, ses œuvres, Paris, Vrin, 1909.

…………………: La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris, E. Leroux, 1909.

HEGEL (F.W.G.): Leçon sur l'histoire de la philosophie, trad. Gilbin, Paris, Gallimard, 1954.

.... Leçon sur la philosophie de l'histoire, 3ème, trad. Gilbin, Paris, Gallimard, 1967.

MICHEL, (H.): Philosophie et phénoménologie du corps, (Collection Epimethée), Parsi, PUF, 1965.

IBN THOFAÎL : Hayy ben Yaqdhân, trad. Léon Gauthier, 2ème Ed, Beyrouth, imprimerie catholique, 1936.

LABICA, (G.): «le philosophe sans maître », in Hayy ben Yaqdhân d'Ibn Tofeïl, trad. Léon Gautier, 2éme Ed., Alger, Entreprise nationale du livre, 1988.

LIBERA, (A.D.): la philosophie midievale, Paris, PUF, 1993.

MUNK (S.) : Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, Vrin, 1955.

NABHANI, (K.): « Ibn Tofaîl, philosophie maghrébin », Confluent, N°39, 1964.

QUADRI, (G.) : la philosophie dans l'Europe midievale, dés origines à Averroès, Paris, Payot, 1947.

PLATON : Gorgias, trad. Emile Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1967.

.... : Phédon, trad. Emile Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1968.

SFEZ, (L.) : Critique de la communication, 2éme Ed., Paris, Seuil, 1992.

VAUX, (C. d.) : les penseurs de l'islam, Tome IV, Lausane-Paris, Roth reprise, 1984.

المحتويات

الفصل الأول

الفطرة وسبل السعادة

الفصل الثاني

في منزلة الجسد والجمهور

الفصل الثالث

مقام التوحد والاغتراب

الفصل الرابع

الفلسفة والمدينة

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتب فكرية مرجعية متخصصة يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

رئيس التحرير: د. عبدالجبار الرفاعي

وتتناول جداليات: التراث والحداثة، الاصالة والمعاصرة، تاريخية المعرفة الدينية، الاطر الاجتماعية للمعرفة الدينية، العلم والدين، النص والواقع، الغيب والانسان والطبيعة. مضافا الى كل ما يتصل بالاتجاهات الحديثة في علم الكلام، ومقارنة الاديان، والتعددية والاختلاف، والتسامح، والتعايش بين الاديان والثقافات، وعلم اجتماع الدين، و علم نفس الدين، وانثربولوجيا الدين، والتجربة الدينية، وعلوم التأويل، والتصوف الفلسفي، والعرفان النظري، وفلسفة العلم، ومقارنة الأديان.

وقد صدرت الكتب التالية في هذه السلسلة:

١- نحو منهجية معرفية قرآنية	د. طه جابر العلواني
٢- جدلية الغيب والانسان والطبيعة	محمد ابوالقاسم حاج حمد
٣- ابستمولوجية المعرفة الكونية	محمد ابو القاسم حاج حمد
٤- نحو فهم معاصر للاجتهاد	د. زينب ابراهيم شوربا
٥- الابستمولوجيا: دراسة لنظرية العلم في التراث	د. زينب ابراهيم شوربا
٦- الاسلام والانثربولوجيا	د. ابو بكر احمد باقادر
٧- اشكاليات التجديد	د. حسين رحال
٨ - النص الديني و التراث الإسلامي	د. أحميدة النيفر
٩- العرفان الشيعي	د. خنجر حمية
١٠- المذهب الذاتي في نظرية المعرفة	كمال الحيدري
١١- مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد	د. عبدالجبار الرفاعي
١٢- العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين	مصطفى ملكيان

١٣- انثروبولوجيا الدين — د. ابو بكر باقادر

١٤- النص الرشدي في القرائة الفلسفية المعاصرة — د.علي عبد الهادي

١٥ـ الاسلام والحداثة: ضرورات تجديد الخطاب — ادريس هاني

١٦- جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد — د. محمد الشيخ

١٧- المفكرون الغربيون المسلمون — د. صلاح عبدالرزاق

١٨- مسألة الحرية في مدونة بن عاشور — جمال دراويل

١٩- التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي — الطاهر سعود

٢٠- المستنيرون الايرانيون والغرب — د. مهرزاد بروجردي

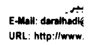
٢١- التسامح ليس منة او هبة — د. عبدالجبار الرفاعي

٢٢- اشكالية الفلسفة في الفكر العربي الاسلامي — د. فوزي حامد الهيتي

٢٣- رهانات الحداثة — د. محمد الشيخ

٢٤- مخاضات الحداثة — د. محمد سبيلا

٢٥ـ فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي — د. ابو يعرب المرزوقي



E-Mail: daralhadi
URL: http://www.